المركز القومى للترجمة

پول چانيه جبريل سياى

مشكلات ما بعد الطبيعة

ترجمة: يحيى هويدى

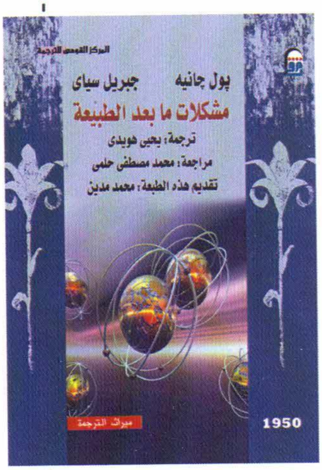
مراجعة: محمد مصطفى حلمى

تقديم هذه الطبعة: محمد مدين



1950

ميراث الترجمة



لا يعرض هذا الكتاب المدارس الفلسفية فى تعاقبها الزمنى، إنما ينتقل بتاريخ الفلسفة نقلة نوعية؛ إذ يعرض مشكلاتها فى تفاعلها وتطورها، هذا التفاعل الذى قد تحتل فيه مشكلة فلسفية بعينها مكان الصدارة فى فترة ما، لكنها قد تتخلى عن هذه الصدارة فى فترة تالية.

والكتاب حافل بالنصوص الفلسفية التى تنبع منها مذاهب أصحابها متمثلة فى مشكلات أساسية من قبيل المعرفة والمادة والنفس، وهى المشكلات المحورية فى الفلسفة قديمها وحديثها على السواء.

تصميم الغلاف: هانى الشناوى

مشكلات ما بعد الطبيعة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1950
- مشكلات ما بعد الطبيعة
- پول چانيه، وجبريل سياى
- يحيى هويدى
- محمد مصطفى حلمى
- محمد مدين
- 2015

هذه ترجمة كتاب:
Histoire de la Philosophie
Par: Paul Janet et Gabriel Seailles

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مشكلات ما بعد الطبيعة

تـألـيف : پـول چانيه

جبريل سياى

ترجمـة : يحيى هويدى

مراجعـة : محمد مصطفى حلمى

تقديم هذه الطبعة : محمد مدين

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

چانيه؛ پول.
مشكلات ما بعد الطبيعة؛ تأليف: پول چانيه؛ جبريل سياى؛
ترجمة: يحيى هويدى؛ مراجعة: محمد مصطفى حلمى.
تقديم هذه الطبعة : محمد مدين .
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠م
٤٠٤ ص؛ ٢٤ سم
١- ما وراء الطبيعة، علم
(أ) سياى، جبريل (مؤلف مشارك)
(ب) هويدى، يحيى (مترجم)
(جـ) حلمى، محمد مصطفى (مراجع)
(د) العنوان ١١٠

رقم الإيداع ٢٠١١/١٤٨٤م
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978-977-704-725-8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتـــويات

تقديم هذه الطبعة

أحسن المركز القومى للترجمة صنعًا بقيامه بإعادة طبع الأهم من الكتب التى تُرجمت من قبل، وذلك لأن الكثير من هذه الكتب، إن لم يكن قد نفد بالفعل، فقد يكون من الصعوبة بمكان، إن لم يكن من المستحيل فى كثير من الأحيان العثور عليها فى المكتبات العامة أو الخاصة على السواء.

ولعلنا لا نُجانب الصواب لو قلنا: إن معظم ما صدر من مؤلفات أو ترجمات عن تاريخ الفلسفة سواء فى اللغة العربية أو فى غيرها من اللغات كان يتبع منهج السرد التاريخى، سواء فى تناول الفلاسفة أو فى عرض المدارس الفلسفية، وبالرغم من أهمية هذا التناول فإنه يتغاضى عن سمة أساسية يتميز بها الفكر الفلسفى ربما دون غيره، وأعنى بها سمة التفاعل الذى يُوجد بالضرورة بين المشكلات الفلسفية"، بالإضافة إلى أن هذا التناول السردى التاريخى ينتهى بأن يجعل من هذه المشكلات الفلسفية مجرد "حزمة من الآراء الفلسفية لا يُوجد بينها معنى كلى أو عام يُوحدها".

ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب الذى نقدم له "مشكلات ما بعد الطبيعة" والذى على الرغم من كونه كتابًا فى تاريخ الفلسفة فإنه قد كُتب ليتلاشى ما أشرنا إليه، فهو كتابٌ لا يعرض لمدارس فلسفية توضع فى تعاقب تاريخى، وإنما ينتقل بتاريخ الفلسفة نقلة نوعية، فهو ليس تاريخًا لمدارس أو سردًا لمذاهب أو رصدًا لأسماء فلاسفة، إنما هو، لا أقول: تاريخ لمشكلات، وإنما عرضٌ لهذه المشكلات فى تفاعلها وتطورها، هذا التفاعل الذى قد تحتل فيه مشكلة فلسفية ما فى فترة زمنية ما مكان الصدارة، ولكنها قد تتخلى لمشكلة فلسفية أخرى فى فترة زمنية أخرى، عن هذه الصدارة.

ولهذا المنهج فى التناول أهمية منهجية أخرى لا تقل فى أهميتها عما أشرنا إليه، وأعنى بها "الأهمية التربوية"، فعندما يتم اختزال تاريخ الفلسفة في مجرد عرض محايد للمدارس الفلسفية أو الفلاسفة فى تواتر زمنى مجرد دون الإشارة إلى المشكلات الفلسفية التى شكلت القوة الدافعة لهذه المدارس أو لهؤلاء الفلاسفة، فإن القارئ يقع فى نوع من "الحيرة العقلية"؛ حيث يفتقد "الوحدة الفكرية" التى تسرى بين هذه المشكلات مما قد ينتهى به إلى مجرد مجموعة من الآراء التى تفتقد الحيوية والفعالية.

وما يضفى على الكتاب أهمية خاصة ومتميزة أنه كُتب باللغة الفرنسية، فإذا كان معظم ما تُرجم إلى العربية من مؤلفات فلسفية كان عن اللغة الإنجليزية، وكانت ترجمة كتابنا قد ظهرت فى (١٩٦١)، أى ما يقرب من نصف قرن من الزمان، فإننا ندرك أنه كان يمثل فى وقت صدوره، ولا يزال فى نظرنا انفتاحًا عقليا جديدًا على عالم للفلسفة مختلف ومغاير لما كنا قد ألفناه وتعودنا عليه من ترجمات عن الإنجليزية، والفرق بين الثقافتين الفرنسية والإنجليزية جد مختلف وعميق دون أن نعنى بهذا أية أحكام قيمية أو معيارية.

ويضاف إلى الميزات التى تعلى من أهمية هذا الكتاب: أنه يشتمل وخلافًا لمعظم كتب تاريخ الفلسفة – على نصوص للفلاسفة الذين يأتى ذكرهم، فإذا كان المعملُ للباحث فى العلوم هو المصدر الذى يستقى منه علمه، فإن نصوص الفلاسفة أنفسهم وليس ما كتب عنهم – هى المعين الذى ينهل منه قارئ الفلسفة "المعرفة الفلسفية البكر"، ويتضمن الكتاب أيضًا دليلاً بأهم المصطلحات الفلسفية؛ حيث نجد المصطلح بالفرنسية وما يقابله بالعربية، وهذه ميزة لا نجدها اليوم فيما يترجم من كتب، كما أنه يورد كشافًا بأسماء الفلاسفة الواردة أسماؤهم والنصوص التى استخدمها مما ييسر للقارئ العودة لنص بعينه أو لفيلسوف بالذات.

وقد تصدّى لترجمة الكتاب مفكر جليل، فضله عظيم وعطاؤه غير مجذوذ، ويشمل كل دارسى الفلسفة، ليس فى مصر وحدها، وإنما فى كل أرجاء العالم العربى،

وهو أستاذنا الدكتور "يحيى هويدى"، وقد جاءت ترجمته واضحة وناصعة، حرص فيها على تجنب كل غموض ولبس وإبهام، فجاءت نموذجًا أو معيارًا لكل ترجمة تريد أن تكون معبرة وأمينة وصادقة.

وينقسم الكتاب قسمين: يتناول القسم الأول منهما مشكلات فلسفية قديمة وحديثة، بينما يتناول القسم الثانى مشكلات فلسفية معاصرة، ومن أهم المشكلات التى يعاجلها القسم الأول مُشكلة "المعرفة" وعلاقتها بالشك واليقين ومشكلة "المادة" ومشكلة "النفس" والصلة بينها وبين الجسد، والكتاب لا يعرض لهذه المشكلات، كما أشرنا، على نحوٍ يجعل منها مقولات منفصلة لا تُوجد بينها علاقة أو رابطة، وإنما يتناولها فى تفاعلها ومن خلال فكرة التأثر والتأثير وكل هذا "فى نفسٍ واحدٍ غير مضطرب".

ولكن إذا كان هذا القسم يعرض لثالوث المشكلات الفلسفية الأساسية، وأعنى به "المعرفة - المادة - النفس"، فإنه ينحاز إلى معالجة مشكلة المعرفة، وينظر من خلالها إلى مشكلتى المادة والنفس باعتبارها المشكلة المحورية فى الفلسفة قديمها وحديثها على السواء، ويعرض الكتاب لكيف جعل الإنسان من عقله موضوعًا لتفكيره وتأمله، ومن ثم جعل من هذا العقل موضوعًا للتساؤل من حيث قيمته وحدوده وإمكانياته والصور التى يَبدَّى عليها، ويعرض الكتاب للإجابات المختلفة التى قدَّمها الفلاسفة على هذه التساؤلات، فإذا كان الإنسان قد اتجه، عندما اكتشف العقل، إلى خارج العقل، فإنه سرعان ما ارتد إلى نفسه ومن ثمَّ جعل من عقله موضوعًا لتأمله، ومن هنا بدأت المرحلة الأولى فى التفلسف، وهى مرحلة الشك، ويرد الكتاب موقف الفلاسفة من هذه المشكلة إلى المواقف الثلاثة المعروفة فى تاريخ الفلسفة "الموقف الدوجماطيقى الإيقانى"، و"الموقف الذى يتبناه من يتخذون الشك مذهبًا"، ومن ثم يشككون فى قدرة العقل على المعرفة، وأخيرًا موقف المثاليين الذين أخرجوا من المشكلة موضوع المعرفة نفسه ومن ثم لم يُبقوا إلاَّ على وجود العقل.

وعندما فرع مؤلفو الكتاب من مناقشة مشكلة العقل كان عليهم معالجة مشكلة المادة، وهم يرون أنَّ الدافع إلى إثارة هذه المُشكلة رغبة الفلاسفة إرجاع الكون إلى

مبادئ الوجود، ويعرض الكتاب إلى اختلاف وجهات نظر الفلاسفة فى تحديد هذه المبادئ وأهمية كل مبدأ منها، كما يناقش بعض الأفكار اللازمة لتوضيح هذه المبادئ مثل الكثرة والتعدد والوحدة والثنائية والفاعل والمنفعل والنقص والكمال والجواهر والأعراض.

ولكن إذا كان ضروريا أن تتجه أنظار الفلاسفة إلى ما فى الكون من نظام وفعالية، وهما شرطا الوجود، وكما لزم أيضًا الاهتمام بما فى داخل الإنسان من عقل، فقد فرضت مشكلة النفس نفسها على معظم المدارس الفلسفية باعتبارها المقوم الأساسى الذى تتأسس عليه فلسفات الطبيعة وفلسفات الذهن والعقل.

ويعرض القسم الثانى من الكتاب لنفس المشكلات التى تناولها القسم الأول تقريبًا: العقل، المادة، النفس، ولكن من المنظور الفلسفى المعاصر، ويضعها جميعًا على محك النظريات العلمية المعاصرة مثل نظرية التطور والنسبية وغيرها من النظريات العلمية التى قدمها علماء وفلاسفة على السواء، ولكن هذا القسم يركز، بالإضافة إلى ما ذكرناه من مشكلات، على مشكلة الكثرة Pluralism والتعدد والتنوع، وهى المشكلة الفلسفية التى تحتل، فى الفكر الفلسفى المعاصر مكان الصدارة، والكتاب يتناول هذه المشكلة من خلال مقولات من قبيل "الزمانية" Temporalism والمستقبلية Futurism والنزعة العضوية الداروينية organism والنزعة العملية practicalism، موضحًا كيف أن الاعتراف بهذه الكثرة وهذا التعدد هو السبيل إلى تأكيد فعالية الذكاء المبدع وتدعيم التطور الخلاق، ومن ثم نفهم لماذا يتحيز الكتاب إلى المنهج البراجماتى لدى "وليم جيمس" مؤلف كتاب "كون متكثر" pluralistic universe، واحتفائهم بفلسفة مواطنهم "هنرى برجسون" صاحب التطور الخالق L'évolution créatrice والطاقة الروحية L'énergie spirituelle، ولعل السبب المحورى للاحتفاء بالمنهج البراجماتى والمساحة الشاسعة التى يحتلها فى الكتاب يرجع إلى ما يتصف به من توجه علمى ونفور من التأملات الميتافيزيقية المجردة المقطوعة الصلة بالحياة ومشكلات هذه الحياة، ويتضح هذا من العناوين التى تظهر فيها كلمة البراجماتية فى فصول الكتاب مثل

"الواحدية والكثرية – الكثرية البراجماتية"، و"البراجماتية العلمية"، و"البراجماتية الدينية"، و"العلم والإيمان – الكثرية والبراجماتية"، و"الكثرية والبراجماتية"، و"الكثرية المنطقية والبراجماتية"، و"وليم جيمس والبراجماتية".

ولعل أفضل ما نختتم به هذه المقدمة هو ما ورد فى خاتمة مقدمة أستاذنا الدكتور "يحيى هويدى"، التى يؤكد فيها على أهمية الكتاب فيقول: إنه "لا شك عندى أن عملاً كهذا كان ينقص المكتبة الفلسفية العربية، وأن إخراجه إلى حيز الوجود كان أمنية الكثيرين من المشتغلين بالدراسات الفلسفية"، ونحن بدورنا نقول: "ما أشبه اليوم بالبارحة"، فعلى الرغم من أن هذه العبارات قد قيلت منذ نصف قرن فلا تزال صادقة، لما تعانيه المكتبة العربية من نقصٍ فى الترجمة عن الفرنسية، كما أن إخراجه اليوم يعكس أمنية للمشتغلين بالفلسفة وما تعانيه من جدبٍ، سواء فى التأليف الجاد أو فى الترجمات الأمينة.

د. محمد مدين

مقدمة المترجم

أدى العرض التقليدى لتاريخ الفلسفة الذى يقوم على التتبع الزمنى للمدارس الفلسفية المختلفة مع ذكر الآراء التى تعرض لها الفلاسفة عبر التاريخ - إلى أن بدت الفلسفة أقرب إلى مجموعة من الآراء المتفرقة منها إلى العلم، الذى يعنى أول ما يعنى بالوحدة ويرد أبحاثه المتشعبة إلى نوع من التبويب. ولا يخفى كذلك أن هذا المنهج الذى يقوم على تتبع المدارس لا المشاكل قد أدى أيضًا إلى تشتيت ذهن طالب الفلسفة الذى يحاول جاهداً فى أثناء قراءته لما خلف الفلاسفة وتركت المذاهب من آراء متناثرة أن يجد بينها وحدة، فيكلفه ذلك عناء أى عناء.

وقد ألف هذا الكتاب (وهو عمدة بين كتب تاريخ الفلسفة) لتدارك هذا النقص؛ إذ يبدأ بأن يرد الأقوال الميتافيزيقية للفلاسفة إلى مجموعة من المشاكل أو رءوس المسائل: مشكلة الشك واليقين، مشكلة الوحدة والكثرة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، مشكلة الصلة بين النفس والبدن، ثم يقوم بتتبع أراء الفلاسفة فى كل منها على حدة. لكنه ليس ذلك التتبع الذى يقصد منه مجرد السرد الزمنى أو مجرد التأريخ فحسب، بل هو تتبع يظهرنا فى كل لحظة على صلة تلك الآراء بالمشكلة الرئيسية وعلى تطور المشكلة نفسها ابتداء من الصورة التى ظهرت عليها فى العصور القديمة حتى الصورة الأخيرة التى اتخذتها فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. بحيث يخرج القارئ بعد قراءته لأية مشكلة بنظرة موحدة فى الميتافيزيقا أو الفلسفة، قد رد فيها المتكثر من آرائه إلى ضرب من الوحدة: وحدة لا يعوزها مع ذلك التطور الحى للمشكلة، فتزداد بهذا قيمة الفلسفة فى نظره.

تلك هى الميزة الرئيسية التى لهذا الكتاب. وللكتاب ميزات أخرى سيلمسها القارئ من تلقاء نفسه. ولكننا نود أن نلفت النظر إلى ميزة هامة أخرى، فقد حرص الكتاب فى

أثناء عرضه لما قدمه هذا الفيلسوف أو ذاك من آراء فى داخل المشكلة الواحدة أن يقدم لنا نصوصًا من كلام الفيلسوف نفسه، نصوصًا أحسن اختيارها تمامًا بحيث تدخل فى سياق الحديث دخولاً طبيعيا لا صنعة فيه. وفوق ذلك، فسيجد القارئ إلى جوار كل نص اسم المرجع الذى اقتبس منه، ولهذا فائدتان: فسيطمئن القارئ، من ناحية، إلى أن الفيلسوف نفسه هو الذى يتكلم، وليست المسألة مجرد تاريخ للفلسفة يتسم باتجاه معين ويتأثر بفكرة سابقة فى عقل المؤرخ. ومن ناحية أخرى، فلما كان كل نص مصحوبًا باسم الكتاب الذى ألفه الفيلسوف واقتطع منه النص فإن هذا من شأنه أن يرشدنا بطريق غير مباشر إلى المؤلفات الرئيسية التى خلفها لنا كل فيلسوف.

و «مشكلات ما بعد الطبيعة» التى نقدمها اليوم إلى القارئ العربى ليست إلا الجزء الخاص بالميتافيزيقا من الكتاب الخالد الضخم الذى ألفه بول جانيه Paul Janet وجبريل سياى Gabriel séailles كتاب "تاريخ الفلسفة: المشكلات والمدارس Histoire de la philosophie : Les problémes et les Ecoés. وهو يشتمل على قسمين كبيرين: القسم الأول خاص «بالمشكلات» والثانى «بالمدارس». وهذا القسم الأخير يحتوى على عرض زمنى للمدارس التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة؛ الأمر الذى نستطيع أن نظفر به فى كثير من كتب تاريخ الفلسفة. أما القسم الأول، وهو القسم الذى جعل للكتاب كل الأهمية التى له، فيشتمل على عرض المشكلات فى هذه الصورة الطريفة التى أشرت إليها الآن، وذلك بالنسبة إلى كل فروع الفلسفة: علم النفس – الأخلاق – المنطق – الميتافيزيقا – الإلهيات، وقد اخترت من كل هذه المشكلات ومن كل هذه الفروع المشكلات الخاصة بفرع الميتافيزيقا. وهى مشكلات حية، لم تفقد جدتها بعد وأغلب الظن أنها لن تفقدها أبدًا فضلاً عن أنها قريبة الصلة بالدراسات الفلسفية التى تقدم لطلابنا فى المدارس الثانوية وفى الجامعات على السواء.

غير أن الكتاب فى صورته الأصلية التى تركه عليها مؤلفاه يقف بالقارئ فقط عند منتصف القرن التاسع عشر؛ أى حتى مجيء كانت ومن جاء بعده من الفلاسفة الألمان وهم: فشتة، وشلنج وهيجل. وقد عولج هذا النقص فيما بعد، فألحق بالكتاب قسم

خاص أطلق عليه اسم «التذييل» أو «الملحق» عهد فيه إلى بعض كبار المتخصصين فى فروع الفلسفة المختلفة إضافة التطورات الحديثة للمشكلات التى درست فى الكتاب الأصلى.

وفى القسم الخاص بالميتافيزيقا - وهو كما قلنا سابقًا القسم الذى اقتصرنا على نقله إلى العربية تحت عنوان «مشكلات ما بعد الطبيعة» - استعان مؤلفا الكتاب فى «الملحق» بمؤرخين من مؤرخى الفلسفة الأفذاذ هما: بيير تيسران، أبل رى. عالج أولهما مشكلة الكثرة والحقيقة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وقدم آراء الفلاسفة المحدثين والمعاصرين فى مشكلة الحقيقة من أمثال: أوجست كونت ومين دى بيران ورينوفييه وكورنو وبوترو ووليم جيمس... إلخ. وهذه المشكلة تعد امتدادًا لمشكلة الشك واليقين التى عرضها المؤلفان فى الكتاب «الأصلى»، أو لعلها الصورة التى اتخذتها هذه المشكلة فى العصور الحديثة؛ إذ لم يعد الفلاسفة بعد هذه القرون الطويلة يشكون فى قيام الحقيقة بحيث يتساءلون: هل هناك حقيقة أم لا؟ بل أصبحوا يتساءلون: هل الحقيقة واحدة أم متكثرة؟. أما أبل رى، فقد تناول عرض التطورات الحديثة فى الفلسفة والعلم حول مشكلة المادة والنفس والعلاقة بينهما أو بين النفس والبدن، وهذه هى نفس المشكلات التى وقف بنا الكتاب فى عرضه لها فى القسم الأول عند منتصف القرن التاسع عشر فقط، فجاء هذا القسم الثانى ليقف بنا فيها حتى برجسون.

ولذلك، فإن الترجمة العربية «للكتاب» التى نقدمها اليوم تحت عنوان «مشكلات ما بعد الطبيعة» ستضم قسمين كبيرين: القسم الأول، اخترنا له عنوان «مشكلات قديمة وحديثة» وهو يضم مشكلة الشك واليقين، ومشكلة المادة، ومشكلة النفس، ومشكلة الصلة بين النفس والبدن فى فصول متعاقبة. والقسم الثانى اخترنا له عنوان «مشكلات معاصرة» وهو يضم مشكلة الكثرة والحقيقة، ومشكلة المادة، ومشكلة النفس، ومشكلة الصلة بين النفس والبدن فى فصول متعاقبة كذلك. وبوسع القارئ الذى يريد أن يقرأ جميع تطورات المشكلة الواحدة منذ أول ظهورها فى الفلسفة اليونانية حتى

برجسون أن يقرأ الفصل الخاص بها فى القسم الثانى بعد فراغه مباشرة من قراءة الفصل الخاص بها فى القسم الأول.

وظهرت الطبعة الأولى للكتاب الأصلى عام ١٨٨٦، وألحق به القسم الخاص بالفلسفة المعاصرة لأول مرة عام ١٩٢٩، وظهرت طبعات كثيرة للكتاب بعد ذلك. والطبعة التى نقلنا عنها ترجمتنا العربية هى الطبعة الخامسة عشرة وقد ظهرت عام ١٩٣٢، باريس، «مكتبة دى لاجراف».

أما عدد الصفحات التى ترجمت، وهى الصفحات الخاصة بالميتافيزيقا، فقد بلغ ١٢٩ صفحة فى القسم الأول، ٩٢ صفحة فى القسم الثانى الخاص بالفلسفة المعاصرة. وصفحات القسم الأول تقع بين صفحة ٦٦٩ وصفحة ٧٩٧. أما صفحات القسم الثانى فتقع فى الملحق أو التذييل بين صفحة ١٢٢ وصفحة ٢١٣.

ونود بعد ذلك أن نلفت نظر القارئ إلى أن الكتاب، حتى بعد التذييل الذى أضيف إليه، يقف به فى الفلسفة المعاصرة حتى برجسون فقط. وقد يكون هذا نقصًا يعاب به الكتاب؛ إذ قد ظهرت اتجاهات كثيرة فى الفلسفة المعاصرة بعد برجسون. لكننا نتساءل: أين هذا الكتاب الذى يجمع بين دفتيه دراسة وافية مدعمة بالنصوص لأهم مشكلات الفلسفة منذ فجر الفلسفة اليونانية حتى أيامنا هذه؟ حسب القارئ إذن أن يجد فى هذا الكتاب الذى نقدمه نظرة موحدة لمشكلات الميتافيزيقا الرئيسية منذ فجر الفلسفة اليونانية حتى برجسون، أما عن تطورات الفلسفة المعاصرة التى ظهرت بعد ذلك، فله أن يطلع عليها فى كتاب آخر.

* * * *

وبعد، فلا شك عندى أن عملاً كهذا كان ينقص المكتبة الفلسفية العربية، وأن إخراجه إلى حيز الوجود كان أمنية الكثيرين من المشتغلين بالدراسات الفلسفية.

يحيى هويدى

القسم الأول

فى الفلسفات القديمة والحديثة

الفصل الأول

الشـــك واليقـــين

أول حركة من حركات العقل أن يعمل دون أن يناقش نفسه، ولم يكن قد تميز الفكر عن موضوعه بعد فى هذه الفترة، ولكن الإنسان يخطئ، واكتشافه لخطئه قد أيقظ لديه روح عدم الثقة بنفسه. وقد زاد فى اضطرابه ما رآه من تعارض الأفكار الإنسانية. ولهذا، ألفينا الفكر الذى اتجه أول ما اتجه إلى الأشياء الخارجية، يكر راجعًا إلى نفسه. ومن ثم اتخذ الإنسان عقله موضوعًا لتفكيره، وأخذ يسائل نفسه عن قيمة عقله هذا. وهكذا بدأت أول مرحلة من مراحل الشك. وسواء تسنى للإنسان عبور هذا الشكل أو الاستمرار فيه، فقد تم بذلك وضع مشكلة من المشكلات الفلسفية. أو يحل لنا أن نثق بالعقل البشرى، هل من حقنا الادعاء بوجود اليقين، والقدرة على الوصول إليه؟ كل فلسفة تحمل إجابة مباشرة أو غير مباشرة على هذا التساؤل، فقد أكد أصحاب النزعات الإيقانية[١]، فى صور مختلفة، توافق الفكر مع موضوعه. حقا، إنهم وضعوا أمامهم طرفين. الأنا واللاأنا، العالم والعقل. إلا أن هناك رابطة طبيعية تصبيهما. وهى الفكر نفسه. أما الشكاك، فينكرون إمكانية العلم، ويضعون العقل فى مقابل موضوعه الذى ينزع إلى معرفته ولكنه لا يستطيع الوصول إليه. أو هم قد لجئوا إلى وسيلة أخرى، بأن جعلوا العقل سجين ذاته، وحاولوا أن يفقدوه ثقته بنفسه بأن عرضوا أمامه تناقضاته الخاصة. وأخيراً جاء المثاليون، وقد يئسوا من تحقق العلم إذا هم جعلوا فى مواجهة العقل موضوعًا ليس بينه وبينه سبب، أو – على الأقل – لن يتيسر له أن ينفذ إلى ماهيته، فأخرجوا من المشكلة موضوع المعرفة نفسه. وبذلك لم يبقوا إلا على وجود المعقول.

وبين هذه الأطراف المتطرفة تقوم الحلول الوسطى التى يظهرنا التاريخ فيها على الجهود التى قام بها العقل لكيلا يفقد نفسه تمامًا على الرغم من إسهامه فى النزعة الارتيابية الشكية[٢].

* * *

---

(١) Dogmatisme

(٢) Scepticisme.

الفلسفة فى العصر السابق على سقراط: التقابل[1] بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية – منشأ السفسطائية – السفسطائية ومبدأ التناقض[2].

فى فجر الفكر اليونانى لم تكن قد وضعت المشكلة بعد، ومن ثم فلا يمكننا فى الواقع أن نتحدث عن وجود حل لها. ومع ذلك، فإن هناك حلا غرزيا تلقائيا يمكن أن نقول: إنه غير مشعور به يستطيع الإنسان أن يتعرف فيه على الميل الطبيعى البدائى للعقل الإنسانى، وهذا الحل متضمن فى كون المشكلة لا وجود لها بعد. فى ذلك الوقت، كان العقل فى مواجهة الطبيعة ولم يكن قد تخلص من سيطرتها بعد: فالأيونيون والفيثاغوريون والأيليون وأمبادوقليس وديموقريطس وأنكساجوراس قد اتجهوا كلهم مباشرة إلى تفسير الطبيعة دون أن يثيروا أى شك حول الوسائل التى لدينا لمعرفتها. والفلسفة فى هذه المرحلة الأولى كانت إيقانية غير مشعور بها.

حقا، إن هذه الإيقانية[3] لم تكن لتمضى من غير ما تحفظ. فاكسينوفان مثلاً قد شكا مبكراً من الصعوبة التى لدينا فى اكتشاف الحقيقة. بل وأضاف إلى ذلك أننا لا نلتقى بالحق إلا صدفة. (شذرة ١٤، طبعة ملاخ). لكن أكسينوفان قدم لنا آراءه فيما يتعلق بالألوهية بغير قليل من الإيقانية وباقتناع مطلق. ونلتقى كذلك بنفس هذه الوقفات الشكية وبنفس الإيقانية عند أمبادوقليس (انظر ص٣٦ وما يليها). وعند ديموقريطس أيضًا (سكستس أمبريكوس: ضد الرياضيين، ٧، ص١٢٥–ص١٣٩). ولكن علينا ألا ننسب إلى هؤلاء الفلاسفة القدامى النظريات التى يلوح أن بعض مبادئهم تتضمنها. فإذا كان هرقليطس قد أكد اجتماع المتناقضات، فليس لنا أن نتهمه – كما فعل أرسطو – بإنكار مبدأ التناقض (ما بعد الطبيعة، المقالة العاشرة، الفصل الخامس)، ومن ثم بإنكار إمكانية كل يقين؛ إذ لم تكن لديه بعد فكرة ما عن مبدأ التناقض، بل لم تكن لديه فكرة واضحة عن المتناقضات.

---

(١) opposition

(٢) principe de contradiction

(٣) dogmatisme

لكننا نستطيع أن نقف حتى فى إيقانية هذه الفلسفات البدائية على البذور التى أوجدت بنموها النزعة السفسطائية. فجميع الفلاسفة ابتداء من برمنيدس وهرقليطس قد انتهى بهم الأمر إلى أن يضعوا العلم فى مقابل الظن[١]، والمعرفة العقلية فى مقابل المعرفة الحسية، والنتائج التى يصل إليها الذهن فى فاعليته بدت أمامهم متناقضة تماماً مع شهادة الحواس: ومن ثم، كان عليهم أن يختاروا بين المعطيات الحسية الواقعية والثمرات المجردة للتفكير. فاتفق كل من هرقليطس وبرمنيدس وديموقريطس وأمبادوقليس وأنكساجوراس على إنكار ما فى شهادة الحواس من يقين. (انظر: الحواس والإدراك الحسى). ولكن جميع هؤلاء الفلاسفة القدامى لم يقصدوا بالمعرفة العقلية أفكاراً أولية[٢]، بل قصدوا بها عمل العقل فى معطيات[٣] الحس. ومن ثم، ألم يكن هناك خطر واضح يتهدد النزعة الإيقانية عندما وضعت تفرقة فى القيمة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية دون أن تضع بينهما تفرقة فى النشأة والمصدر؟ وأى حق يسوغ لنا أن نضيف إلى المعرفة المستخلصة (العقلية) فضلاً نابعاً عن المعرفة الأصلية (الحسية)؟

ولم تكن هذه الثغرة وحدها هى التى عرضت هذه المذاهب لهجمات الشكاك. ذلك أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط لم تكن فلسفة إيقانية فحسب، بل كانت إيقانية طبيعية. ولذلك، فإن المعرفة الحسية لم تكن مجرد نقطة بدء هذه الفلسفة. بل كانت تمثل شرط وجودها. وفلسفة انتهى بها الأمر إلى إنكار قيمة هذه المعرفة (الحسية) عينها كانت تقضى على نفسها بنفسها فى الأساس الذى قامت عليه.

وبالإضافة إلى هذا التناقض المشترك بين كل هذه المذاهب، كان ثمة تناقض آخر أفضى إليه التعارض القائم بين هذه المذاهب. فبرمنيدس ينكر الصيرورة[٤] والكثرة[٥] بينما يجد هرقليطس فى الطبيعة كثرة لا متناهية وصيرورة متصلة. ويضيف

---

(١) L'opinion
(٢) a priori
(٣) données
(٤) devenir
(٥) pluralité

ديموقريطس إلى الذرات حركة ذاتية منذ الأزل، بينما يعتقد أنكساجراس أن من الضرورى الالتجاء فى ذلك إلى علة محركة قائمة بذاتها، هى العقل. وكان من المحتم أن يأتى اليوم الذى يعود فيه العقل الإنسانى - بعد أن يكون قد أضناه التعب من جراء أبحاثه فى طبيعة الأشياء دون أن يصل فيها إلى نتيجة ما - فيلقى نظرة على النتائج التى انتهى إليها فى هذه الأبحاث. وكان لا بد أن تظهر من ذلك أقدم حجج الشكاك، ونعنى بها: تناقض الأفكار الإنسانية.

بهذا سنصل إلى شىء من اللهو طاب للبعض أن يقوموا به عن طريق إظهارهم التعارض بين النظريات الفلسفية: فهم قد أظهرونا على التناقض فى كل شىء: تناقض برمنيدس مع نفسه، وتناقضه مع هرقليطس، وتناقض هذا وذاك مع الرأى العام[1]. وعن طريق اصطدام الأفكار بالأفكار المناقضة لها تم ميلاد النزعة السفسطائية، ولكن أهم ما يميز هذا الشك السفسطائى أنه لم يأخذ على عاتقه أن يقوم على أسس علمية، فلم يبدع الحجج التى أتى بها، بل استعارها من المذاهب السابقة، وقنع بتبنيها فى شىء من الكياسة، وقد اعتمد بعض هذه الحجج على مذهب هرقليطس. واعتمد البعض الآخر على مذهب الأيليين. لكن السفسطائيين جعلوها كلها تسلم إلى نفس النتائج على الرغم من اعتمادها فى نشأتها على مبادئ متضاربة تضاربًا تاما.

أعاد بروتاجوراس النظر فى مذهب هرقليطس: كل شىء فى تغير مستمر والعناصر لا تصبح شيئًا محددًا إلا عندما تتحرك بعضها نحو البعض الآخر ويختلط بعضها ببعض. وعلى ذلك، فلا نستطيع أن نقول عنها: إنها شىء ما أو حتى إنها موجودة كائنة. ولكن كل ما نستطيع أن نقوله عنها: إنها ستصبح شيئًا ما. ويمتد مجال تطبيق هذه النظرية إلى معرفتنا نفسها. فنحن أنفسنا، بحسب هذه النظرية، لسنا إلا حدا[2] متغيراً بينه وبين الأشياء الأخرى ما لا نهاية له من العلاقات. وليست الأشياء بالنسبة إلى كل منا إلا ما تبدو له، وهى تبدو له كما يجب أن تبدو له؛ أى

(١) sens commun
(٢) terme

بالنظر إلى حالته الخاصة. «الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود وما ليس بموجود» (من محاورة تيتاتوس: ص١٥٢ - ص١٥٧)، بهذا المبدأ، ضاعت إمكانية العلم، ولم يعد ثمة منقذ من فوضى هذه الأفكار المتضاربة.

أما جورجياس فقد أعاد النظر فى حجج الأيليين. ولكنه أضاف إلى الوجود بوجه عام ما كانوا يقولون به عن الوجود المتكثر المتغير. ووصل بذلك إلى نتيجة ذات ثلاث شعب:

١- لا شيء موجود...

٢- لو فرضنا وجود شيء فلن نستطيع أن نعرفه.

٣- وحتى لو أمكننا معرفته فلن نستطيع أن نوصله إلى الغير (سكتس أمبريكوس: ضد الرياضيين، ٧ : ٧٧ وما يليها). وهذا أكثر من الشك نفسه، بل إنه مذهب عدمى[١] إنكارى[٢] مطلق.

فالسفسطائية ترجع فى وجودها إلى شعور غامض بمبدأ التناقض، وهو مبدأ لم يتيسر له أن يوضع فى صيغة واضحة إلا على يد أرسطو. وإن كانت السفسطائية قد أسهمت على الأقل فى استخلاصه. ورأت فيه معيار الحقيقة. والسفسطائية بهذا المعنى فيها شيء مشروع وخصب. فقد أوضحت للمذاهب السابقة تناقضاتها الخاصة، وفرضت على فلاسفة المستقبل أن يعنوا بتوضيح مذاهبهم وتماسكها، ونبهتهم فى الوقت نفسه إلى ضرورة البدء بنظرات نقدية فى إمكانية العلم. وإلى هذا الحد، كان للسفسطائية ما يبرر وجودها، ولكنها أخطأت إذ أسرعت إلى تقرير عجز الإنسان المطلق عن الوصول إلى الحقيقة، وهدمت نفسها بعدم مراعاتها لمبدأ التناقض الذى لم تقم إلا باسمه. وتمادت فذهبت إلى ما بعد الشك والإنكار نفسيهما، وزعمت أنها تستطيع أن تثبت فى وقت واحد القضايا المتناقضة أشد التناقض، ومن ثم فنيت وسط الروح السائدة فى عصرها، مثيرة ضدها رد فعل. وهكذا فإن القوة الحقيقية للنزعة

---

(١) ، (٢) nihilisme

السفسطائية كانت كامنة فى مبدأ التناقض وتصورها له تصوراً غامضًا. وعن طريق هذا المبدأ نفسه هدم سقراط هذه النزعة.

* * *

سقراط: التصورات[١] موضوع العلم - اليقين[٢] الذاتى[٣] - أفلاطون: التصورات والمعانى[٤] - اليقين الموضوع[٥].

تابع سقراط السفسطائيين وأكمل عملهم، على نحو ما، عن طريق مهاجمته لهم. فإذا كان الفلاسفة قد تناقضوا، وإذا كانت الحواس توقعنا فى الخطأ فإن السفسطائيين قد استنتجوا من هذا عدم إمكانية العلم. أما سقراط فقد استنتج فقط أن العلم غير ممكن عن طريق المنهج الذى كان متبعًا حتى مجيئه هو، وأخذ يتلمس منهجًا جديداً لإقامة العلم. فالمعرفة الحسية ضيقة النطاق. ولذلك فإنها تسلمنا إلى تناقضات لأنها لا تقدم لنا إلا ناحية جزئية وهى ناحية الأشياء فى جانبها المتغير العابر. لكن لا علم بالجزئى[٦] ولا بالعرضى[٧]، وإنما موضوع العلم هو الكلى[٨] (أرسطو: ما بعد الطبيعة، المقالة ١٣، ١٠٧٨ب ١٧). أو إن العلم فى الحقيقية قائم على الوقوف على التصور الذى يوقف بين المتناقضات الظاهرة، ويردها إلى الوحدة الموجودة فى فكرة واحدة بعينها (أكسينوفان: يوميات، ٤-٢-١١). فموضوع علم الشجاعة مثلاً ليس هو هذا الفعل أو ذاك من أفعال الشجاعة ولكنه ما يكون مشتركًا بين جميع أفعال الشجاعة، وهو الفكرة الواحدة التى تخطر ببال كل إنسان يستخدم

---

(١) concepts
(٢) certitude
(٣) subjective
(٤) idées
(٥) objective
(٦) L'individuel
(٧) l'accidentel
(٨) Le général

كلمة الشجاعة، وهو الإجابة عن هذا السؤال: ما هى الرجولة؟ (يوميات: ٤، ٦، ١). وعلى ذلك، فقد أعاد سقراط بناء العلم على أساس التصورات. وفى هذه التصورات يقوم مبدأ اليقين (يوميات: ٤، ٦، ١٣). ومعيار الحقيقة قائم فى أنه وضع حدا للمناقشة السفسطائية، وجعل الإنسان فى اتفاق مع نفسه ومع الآخرين (يوميات: ٤، ٦، ١٥). «وكان سقراط يعتقد أنه إذا اطلع الإنسان على الأشياء كما هى فى الحقيقة، فسيكون فى وسعه بعد ذلك أن ينقل معرفته بها إلى الغير» (يوميات: ٤، ٦، ١).

أراد سقراط أن يتفهم السفسطائيين ويرد عليهم؛ إذ لم تكن مهمته قائمة فى مهاجمة الشكاك. فأخذ يسأل نفسه: كيف نصل إلى العلم الحقيقى؟ ولكنه لم يسأل نفسه قط إذا كان من الممكن أن نصل إليه أم لا. فهو لم يشك قط فى إمكانية الوصول إلى اليقين. وإنما أخذ نفسه فقط بتحديد طريقة التمثل[١] التى علينا أن نبحث عن هذا اليقين فيها. وفلسفته إيمان شامل بإمكانية العلم، إيمان فطرى عميق لم يحمل نفسه قط مهمة إثباته. وكان له على الأقل الفضل فى أن أصبحت الفكرة التى يجب أن تكون لدينا عن العلم هى أولى المشاكل الفلسفية. ولكنه حل المسألة حلا ناقصًا. فالعلم موجود فى التصورات. ومن الممكن أن نقيم بهذا يقينا ذاتيا لا موضوعيا. ولكن هل الأشياء فى ذاتها قائمة فيما تظهرنا عليه منها تصوراتنا؟ هذه المسلمة[٢] التى لم يشعر سقراط حتى بالحاجة إلى إثارتها رأى أفلاطون أن يؤكدها.

وبفضل هذا الأخير أصبح لليقين قيمة موضوعية. فتصوراتنا لها وجودها خارجنا نحن، والحقيقة الصحيحة توجد فى تصوراتنا التى اكتسبت وجودًا موضوعيا عن طريق المعانى[٣] أو المثل. ولم تصبح تصوراتنا بهذا مبادئ للمعرفة فحسب، بل أصبحت مبادئ للوجود أيضًا. ونظرية المثل هى نظرية اليقين. كيف تصبح تصوراتنا الذاتية نماذج للحقيقة من ناحية وصدى لها من ناحية أخرى؟ أجاب أفلاطون عن هذا

---

(١) La représentation

(٢) postulat

(٣) Idées

السؤال بنظريته فى المعانى الفطرية[١]. فمن الواضح أن تصوراتنا نفسها إذا أخذت باعتبارها تصورات فى عقل فردى ليست هى التى تعين الحقيقة. والمثل التى هى مبادئ الوجود ليست أيضًا تلك الأفكار العامة التى نستخلصها من المظاهر الحسية المتكثرة (محاورة فيليبوس، ١٦، محاورة الجمهورية، ٩٦، أ). بل نصل إليها عن طريق حدس[٢] مباشر، ليس مجرد ثمرة لعمل من أعمال التجربة الحسية بل هو الخطوة الأخيرة فى منهج الديالكتيك النظرى. (محاورة الجمهورية، الكتاب السابع). وهنا يعرض لنا سؤال آخر: كيف تكون النفس حاصلة منذ البدء على هذه التصورات التى هى فى الآن نفسه نماذج ونسخ للحقيقة؟ أجاب أفلاطون عن هذا السؤال بنظريته فى التذكر[٣] (محاورة فيدر، ٢٤٦ وما يتبعها).

ويجدر بنا أن نلاحظ أن إمكانية العلم لم تستهدف للشك عند أفلاطون أكثر مما استهدفت له عند سقراط. فكان موضوع البحث يدور حول الفكرة التى يجب أن تكون لدينا عن العلم الحقيقى، ولكنه لم يتناول مطلقًا إمكانية العلم. والحق أن إمكانية العلم هى المبدأ الذى يسيطر على نظرية المثل. وقد سلم سقراط بأن العلم ممكن وبأن العلم الحقيقى قائم على التصورات. فجاء أفلاطون واستخلص من أقوال سقراط هذه نتائجها المنطقية. فإذا قلنا: إن التصورات وحدها هى الأساس الذى يقوم عليه العلم الحقيقى؛ أى إنها تظهرنا على ما هو كائن، فإن هذا معناه أن تصوراتنا تتعلق بالحقيقة الموضوعية. وبعبارة أخرى، نقول: إن كل ما يكون موضوعًا للعقل فهو موجود. وما عداه فليس بموجود، ومصدر الحقيقة المباشر هو المعقولية[٤].

* * *

(١) innées

(٢) intuition

(٣) réminiscence

(٤) intelligibilité

أرسطو: استحالة البرهنة على كل شيء، اليقين الحدسي[1] للمبادئ[2].

اتفق أرسطو مع سلفيه على عدم الشك في إمكانية العلم. وينصب العلم عنده، كما هي الحال تماماً عند أفلاطون، على التصورات؛ وهو المعرفة الثابتة بكل ما فيه كلية وعمومية (ما بعد الطبيعة، ١٠٨٦ أ، ١٠). وكانت ثقة كل من سقراط وأفلاطون بالعقل الإنساني قوية قوتها عند أرسطو الذي هاجم الشكاك هجوماً عنيفاً. ولم يجد ما يدعوه إلى وضع مشكلة اليقين موضع البحث.

العلم هو المعرفة بكل ما يوجد فيه الكلي. ولكن أرسطو يقول: إنه لا وجود للكلي إلا عن طريق الجزئي ويرى أنه موجود في الواقع الحسي (في النفس، ٣، ٨، ٤٣٢ أ، ٢) وعلينا أن نستخلصه منه. وتلك مهمة الاستقراء[3] (المواضع الجدلية – الطوبيقا: ١١، ١٢، ١٠٥ أ)، وعندما نصل إلى معرفة الكلي سيكون في استطاعتنا حتماً – إذا كان استقراؤنا صحيحاً – أن نستخلص منه الجزئي. وعلى هذا، فالعلم الحقيقي برهاني[4]، والبرهنة[5] هي معيار[6] اليقين. ولكن إلى أي حد سيكون هذا المعيار ضروريا دائماً؟ البرهنة قياس وضعت مقدماته، فهل هذه المقدمات في حاجة لكي يبرهن عليها دائماً؟ يقول أرسطو: إن البرهنة على كل شيء مستحيلة (ما بعد الطبيعة: ١٠٠٦ أ، ٦)، وإلا فسيذهب الأمر إلى غير نهاية. فسلسلة المتوسطات[7] ليست لا متناهية؛ إذ يأتي الوقت الذي تتوقف فيه هذه المتوسطات، وحينئذ تظهر المعرفة المباشرة، معرفة «المبادئ». وللمبادئ هذه الخاصية المزدوجة؛ إذ هي لا تشتمل

---

(١) intuitive
(٢) principes
(٣) induction
(٤) demonstrative
(٥) demonstration
(٦) criterium
(٧) intermédiaires

على برهنة وليست فى حاجة إليها (التحليلات الثانية: ٢، ١٠٠ ب، ٨). تعرف هذه المبادئ عن طريق يقين أعلى درجة من كل ما يمكن أن نستخلصه منها، وهى منبع اليقين الذى يمثل الاستنباط[1] أحد روافده. والملكة التى تدرك هذه المبادئ هى العقل أو «النوس»، وهى ملكة يقول عنها أرسطو: إنها لا تخدعنا أبداً (فى النفس: ٤٢٩ أ، ١٥-٢٧؛ ٤٣٠ أ، ٢).

ونظرية أرسطو هذه هى خير رد يمكن أن يرد به على حجة شهيرة من حجج الشكاك، ألا وهى استحالة البرهنة على كل شىء (التحليلات الثانية: ١، ٣). ولكنها تفترض مقدماً ما لا يسلم به الشاك، وأعنى به إمكانية العلم، وإذا كان أرسطو يقول: إذا كان من الواجب أن يبرهن على كل شىء فسيصبح العلم مستحيلاً؛ فسيرد عليه الشاك بقوله: ما لى وهذا، وأنا أعارض فى إمكانية العلم نفسها، وقد أجبتنى مبتدئاً بهذه الإمكانية، وكأنها مبدأ مسلم به بالضرورة. والحق أن الفكرة القائلة بأن اليقين ممكن ويجب أن يكون ممكناً، فكرة تسرى فى جميع أجزاء المذهب الأرسطالى، وقد أكد بها أرسطو عصمة[2] العقل؛ الأمر الذى يمثل فى الحقيقة آخر ما يمكن أن يذهب إليه من أخذ نفسه بمهاجمة الشكاك، فأرسطو يرى أنه لكى نستطيع أن نجد اليقين علينا أولاً أن نؤمن به.

ولم يفطن أرسطو إلى تطرفه فى موقفه؛ إذ لم ينظر إليه إلا على أنه قوة. وذلك لأنه كان لديه ذلك الاعتقاد الفطرى الذى يعوز الشكاك. ولكى يدافع عن مبدأ التناقض، ذهب إلى أن إنكاره يفضى بنا إلى الشك المطلق (ما بعد الطبيعة: ١٠٠٥ ب، ١١ وما يليها). وقد عافت نفس أرسطو الشك، شأنه فى ذلك شأن أصحاب النفوس القوية. وكان مؤمناً بصدق ملكاته، فأظهر لنا تناقض مذهب الشكاك مع نفسه وهدمه لنفسه بنفسه عن طريق الحياة العملية (ما بعد الطبيعة: ١٠٠٥ ب، ٢٥). وأخيراً هاجم هذا

(١) déduction
(٢) infaillibilité

المذهب باستخفاف الرجل المؤمن بسمو عقله، قائلاً: إذا كان عقلك، أيها الشاك، لا يثبت عند شيء، وإذا كان يعتقد ولا يعتقد فى نفس الوقت ما يقوله، فبأى شيء يتمايز صاحب عقل كهذا عن النبات (ما بعد الطبيعة: ١٠٠٦ أ). وقال أخيراً القول الذى سيردده أسبينوزا فيما بعد: إن على الشاك أن يظل أبكم لا يتكلم (نفس المرجع).

* * *

ما بعد أرسطو: وضع مشكلة اليقين – الرواقية: المعيار الذاتى، «توتر»[١] النفس – الإيقانية غير المنطقية[٢] عند أبيقور.

أخذت لذة البحث النظرى بعد أرسطو تخضع للذة العملية، وأخذ العقل يشك فى ذاته بعد أن ضعف ووهن، وظهرت إمكانية العلم مشكلة تتطلب الحلول. وكان الباعث على التفلسف فى هذا العصر أمرين: «البحث عن قاعدة ثابتة للسلوك وعن معيار مؤكد لليقين والمعرفة» (رافيسون: ميتافيزيقا أرسطو – الجزء الثانى، ص٦٥). لكن العلم لم يعد ينظر إليه إلا باعتباره واسطة للسعادة، والمنطق أصبح مجرد مدخل إلى الأخلاق، والمسلمات التى بدأ منها أفلاطون وأرسطو فلسفتهما قد استحالت إلى مسلمات عملية. بقى علينا أن نعرف ما إذا كانت لذة البحث العملى فى حاجة إلى نظرية علمية تسندها، لم يوافق الشكاك على هذا. ومن ثم فقد أصبح العلم ولا شيء يحله أو يحفز النفوس على الاهتمام به، فنودى باستحالته وبعدم فائدته فى الآن نفسه.

فالرواقية على الرغم مما فيها من روح إيقانية إلا أنها كانت تحمل بين طياتها بذور الشك، فوضعت مشكلة اليقين على بساط البحث. وإذا كانت قد أقامت أساساً له، إلا أنه أساس ضعيف جدا لا يقوى على الوقوف فى وجه هجمات الشكاك الملحة، ومصدر هذا الضعف هو أقوالها المادية التى لم تكن قد نضجت بعد، والتى اختلطت بالحقائق السامية التى اشتمل عليها المذهب الرواقى.

---

(١) tension
(٢) inconséquent

|| «فليس هناك حق عند الرواقيين إلا ما كان جسمانيا. ولا وجود لشيء قد يكون في استطاعتنا أن نعرفه عن طريق آخر غير طريق الحواس. والإدراك الحسي ليس شيئًا سلبيا صرفًا؛ إذ إنه يأتي عقب الأثر الذي يتركه الجسم في النفس ويكون متميزًا عن هذا الأثر. والمعرفة تبدأ بالتصديق[١] الذي نضيفه إلى التصور الذهني مع إظهار العلاقة بين هذا التصور وبين موضوعه (سكستس أمبريكوس: ضد الرياضيين، ٨، ٣٩٧). لكن ما الذي يحدد لنا هذا التصديق أو هذه الموافقة[٢]؟ وبعبارة أخرى: ما الدلائل التي تظهرنا على أن التصور الذهني صحيح؟ هناك تصورات لها من القوة بحيث تفرض نفسها علينا على نحو لا نستطيع معه أن نمتنع عن التصديق (ديوجانس اللائرسي، ٧، ٤٦). وهذه التصورات هي التي تكون متفقة مع الواقع، وتعبر عن الخصائص التي يتميز بها الجسم عن الأجسام الأخرى (سكستس أمبريكوس: ٧، ٢٥٠ وما يليها). وقد أقر الرواقيون - كما فعل ليبنتز فيما بعد - بأنه لا وجود في الطبيعة لشيئين متشابهين تمام التشابه. واستنتجوا من ذلك «أنه يوجد لكل شيء في كل ظرف تصور ذهني واحد وفريد حق دائمًا وقابل لأن يدرك إدراكًا صحيحًا، وهذا التصور هو الموضوع الوحيد لتصديق الحكيم[٣] (رافيسون: ميتافيزيقا أرسطو)، وآية هذا التصور هو ما يحدثه من أثر أو صدمة تؤدي إلى البداهة[٤]، وهذه الصدمة تكون نتيجة للتوتر، الذي يمثل بدوره الصفة النوعية للشيء المدرك، ولكن كيف نقيس هذه الصدمة؟ نقيسها بمقدار قوة التوتر في النفس المدركة، وبهذا ننتقل من الدور السلبي الذي تلعبه النفس والذي يتمثل في الأثر الحسي إلى الدور الإيجابي الصحيح الذي تلعبه النفس والذي يتمثل في الأثر الحسي إلى الدور الإيجابي الصحيح الذي تتسلط به النفس على الموضوع المدرك، وذلك لأن العقل له قوة طبيعية يتجه بها إلى الأشياء التي يتحرك بواسطتها» (شيشيرون: الأكاديمية: ٢، ١٠) ||

---

(١) consentement

(٢) assentiment

(٣) Le sage

(٤) L'évidence

ومنبع الحقيقة هو قوة الإقناع(١) المباشر الذى يحمله معه التصور القاهر. وهذه القوة تتوقف فى البدء على الإدراكات الداخلية والخارجية وعلى التصورات الكلية المستخلصة من هذه الإدراكات لا عن طريق جهد عقلى بل عن طريق عملية تلقائية من عمليات التفكير. وبهذا المعنى، أمكن للرواقيين أن يقولوا: إن معايير الحقيقة هى التصور القاهر والمعنى السابق (ديوجانس اللائرسى، ٧، ٥٤). أما التصورات التى تكونت عن طريق منهجى، فكان لزاماً عليهم أن يبرهنوا على صحتها عن طريق البرهنة العلمية، ولكن إذا ما برهن على هذه التصورات – وفى هذا تناقض صريح فى المذهب الرواقى – فستكون مشتملة على يقين، ليس مساوياً ليقين الإدراكات الحسية فحسب بل يفوقه. فإذا كانت الحقيقة كلها جسمانية فردية، وإذا كان كل تصور ليس إلا تجريداً من الواقع، فكيف نفهم بعد ذلك قول الرواقيين بأن الفكر فى حالة تناوله شيئًا غير واقعى، يكون مشتملاً على حقيقة أكثر مما يوجد فى الإدراك الجسمانى الذى هو الحقيقة نفسها؟ وعلى الرغم من ذلك، فقد شبه زينون الرواقى الإدراك الحسى الساذج باليد المبسوطة، والحكم (٢) باليد المقبوضة، والتصور بقبضة اليد، والعلم بقبضة يد تشد أزرها اليد الأخرى، والتفرقة بين هذه الأنواع الأربعة من المعرفة تقوم – كما نرى – على درجة الاقتناع من حيث القوة أو الضعف، واختلاف اليقين كاختلاف التوتر النفسانى: كلاهما اختلاف فى الدرجة وليس فى طبيعة كل منهما. والحق أن المعيار الصحيح للحقيقة عند الرواقيين ليس قائماً فى التصور القاهر ولا فى المعنى السابق، بل فى قوة الاقتناع ودرجة توتر النفس (ستوبايوس: مختارات، ٢، ١٢٨)، وهو معيار ذاتى خالص. والحجة التى ترد كثيراً فى جدلهم الطويل ضد الشكاك، هى المنفعة العملية، وضعف الرجل الذى يشك وضرورة اليقين من أجل السلوك (بلوطارخس: ضد الرواقيين، ٤٧، ١٢).

---

(١) La conviction

(٢) La jugement

والحال عند الأبيقوريين شبيه به عند الرواقيين. فقد خضعت نظرية المعرفة للأخلاق. والنزعة الإيقانية الحسية عند أبيقور تقوم على مبدأ عملى هو ضرورة الاقتناع الثابت لكى نتفادى اضطرابات حياة متروكة للصدفة[1]. ولما كانت الأخلاق كلها عنده تقوم على الإحساس باللذة والألم، فكان من الضرورى لديه أن يكون الإحساس معيار الحقيقة.

|| «ولدى أبيقور ثلاثة معايير للحقيقة: إدراك الأشياء عن طريق الحواس، التوقعات أو الإرهاصات[2]، المشاعر الوجدانية[3]. (ديوجانس اللائرسى، ١٠، ٣١) ولكن المشاعر الوجدانية لا تظهرنا إلا على اللذة أو الألم الذى تثيره فينا الأشياء الخارجية، وعلى هذه المشاعر تقوم الفلسفة العملية. أما التوقع أو الإرهاص، فهو ما به نتوقع الإحساس، وهو ليس إلا الأثر الناتج عن الإحساس بعد تكراره مرات كثيرة. ويمكننا القول أخيراً بأن معيار الحقيقة عند أبيقور، والمبدأ الذى تقوم عليه كل الحياة النظرية هو الإحساس. «وإذا أنت قضيت على حواسك كلها فلن يتبقى لك بعد ذلك طريقة واحدة للتمييز بين الحق والباطل» (أبيقورس كما ورد فى ديوجانس، ١٠، ٤٦). وإذا أردنا لأنفسنا خلاصاً من الشك المطلق، فلن يتم لنا هذا إلا بعد أن نقرر أن الإحساس لا يأتيه الباطل أبداً والخطأ الذى نظن أن مصدره حواسنا ليس فى حقيقة الأمر إلا خطأ أحكامنا التى نصدرها على الأشياء. وإلا فكيف يتسنى لنا أن ننقض شهادة الحواس؟ أو نعتمد فى ذلك على العقل؟ - لكن المعرفة العقلية مستخلصة من المعرفة الحسية! هل نقول إذن: إن الحواس تتعارض بعضها مع البعض الآخر؟ - ولكن لكل منها فى ميدانه الخاص قيمة مطلقة، والإدراكات الحسية التابعة لحواس مختلفة لا تتعلق بشيء واحد. (سكستس أمبريكوس. ضد الرياضيين: ٧، ٢٣ وما بعدها). وعلى ذلك فالإحساس هو البداهة عينها، ولا يصبح الخطأ ممكناً إلا إذا تخطيناه، وهو كذلك مقياس حقيقة التصورات الذهنية المجردة التى لا قيمة لها إن لم تكن قد استمدت يقينها منه، أو - فى بعض الأحيان - ما دام لا يوجد تعارض بينها وبينه (ديوجانس اللائرسى: ١٠، ٣٢)» ||

---

(١) Le hasard

(٢) Les anticipations

(٣) Les affections

والأشبه أن أبيقور لم يكن شاعراً بالصعوبات التى تؤدى إليها نظريته، فهو يقول: إن الإحساسات كلها بما هى إحساسات صادقة. أفلا يؤدى هذا إلى العودة إلى أقوال بروتاجوراس؟ حاول أبيقور أن يتفادى هذه النتيجة الشكية بنظريته: «المعانى صور حسية»(١). فما يؤثر فى حواسنا ليست الأجسام نفسها بل صورها وآثارها التى عنها صدرت، وهناك عدد كبير من هذه الصور، فمن الجائز كذلك أن تتحول فى مسارها من الجسم إلى الحواس التى تؤثر فيها. وإذا بدا الشىء الواحد فى صور مختلفة أمام عدة أفراد، فإن الإحساس فى هذه الحالة لا يكون خاطئًا، وإنما مرجع هذا إلى أن الأفراد يكونون قد أدركوا أشياء مختلفة ما داموا قد تأثروا بصور حسية مختلفة، وليس هذا حلا للمشكلة، بل تأجيلاً لها فقط. فلنا أن نسأل: كيف نميز بين الصورة الحسية الصحيحة والزائفة؟ - هناك عالمان خارج أنفسنا، يتفرع أحدهما من الآخر، ولكن كل منهما متميز عن الآخر. وهذان العالمان هما: عالم الصور الحسية، وعالم الأجسام الواقعية. لكن الإدراك الحسى يجعلنا نصل إلى معرفة العالم الأول فقط، ولما كانت الصلة بين هذا العالم والعالم الثانى غير دائمة فسيظل هذا العالم الثانى مجهولاً منا. وعلى هذا فسيفقد العلم كل قيمة موضوعية. ومن هنا نرى أن النزعة الحسية التى انتهى إليها أبيقور أقرب إلى شك بيرون منها إلى أى شىء آخر.

* * *

الشك الأصلى عند بيرون(٢) - الأكاديمية الجديدة: نقد الإيقانية الرواقية - الاحتمالية(٣) - كارنيادس: نظرية درجات الرجحان (الشبيه بالحق)(٤).

فى هذه الفترة من تاريخ الفلسفة اليونانية كان كل شىء يؤدى إلى الشك: وحتى هؤلاء الذى هاجموه قد انتصروا له فى نزعتهم الحسية، ووضعت إمكانية العلم موضع الشك، ولم يجد من أراد نصرتها إلا أن يستند إلى المبدأ العملى حتى إذا ما جاءت

---

(١) Les idées-images

(٢) Pyrrhon

(٣) Probabilisme

(٤) théorie des degrés de la vraisemblance

فلسفة وقوضت هذا المبدأ، وأعلنت أن المنفعة العملية لا علاقة لها بالعلم وأنه من الخير كل الخير ألا نضنى أنفسنا فى البحث عن فلسفة مستحيلة عن طريق هذه المنفعة نفسها، فستكون هذه الفلسفة هى فلسفة الشك الأصلى أو الارتيابية الأصلية. ولن يبقى بعد ذلك للإيقانية أى مبدأ تهاجم به النزعة الجديدة، وكانت فكرة بيرون الرئيسية أن يجعل من إنكار العلم-شرطًا للخير الأسمى. ووضع هذه النظرية ذات الشعب الثلاث:

١- لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن طبيعة الأشياء.

٢- ومن أجل هذا يجب أن نتوقف عن كل حكم.

٣- وسينتج من هذا التوقف حالة اللامبالاة (الأتراكسيا)، التى هى فى الآن نفسه الفضيلة والسعادة.

|| «لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن طبيعة الأشياء. ومن أين تأتى لنا المعرفة الثابتة فى الواقع؟ أعن طريقة الحواس؟ – لكن الحواس تظهرنا على الأشياء لا كما هى فى ذاتها، بل كما تبدو لنا. أعن طريق العقل؟ – لكن العقل حتى فى المجال الذى نظنه فيه صاحب سلطة، وهو الميدان الأخلاقى، نجده لا يعتمد إلا على العادة والدربة[١] (ديوجانس اللائرسى، ٩، ٦١). ليس أمامنا إذن إلا أن نتوقف عن الحكم[٢]. ولن تكون هناك أفضلية لشىء على آخر (ديوجانس اللائرسى، ٩، ٧٤). فشك الشكاك لا يتعلق بما يبدو لنا من الأشياء، ولا بالظواهر الواضحة، بل ينصب على الحقيقة التى لا نعرف كيف نصل إليها (ديوجانس، ٩، ١٠٣). يقول تيمون: «إن الظواهر تسيطر على كل ميدان توجد فيه» (نقلاً عن ديوجانس، ٩، ١٠٥). وإذا أردنا أن نتخطاها فسنجد أنفسنا أمام أسباب مرجحة متناقضة ومتكافئة فى كلا الجانبين مما يحملنا على التوقف عن كل حكم (ديوجانس، ٩، ١٠٦). وفى مقابل الشك، يوجد فى الحياة العملية الأتراكسيا أو اللامبالاة[٣]. (أرستوكليس كما أورده أوزيبوس فى التمهيد للإنجيل: ١٤،

---

(١) L'usage

(٢) suspendre le jugement

(٣) L'indifférence

١٨، ٢). ويتحدث شيشيرون عن بيرون باعتباره رجلاً أخلاقيا بنوع خاص (حدود الخير والشر، ٣، ١٦، ٤٢). وليس الشك لديه غاية بل وسيلة فقط. ولم يكن ولوعًا بالجدل ولا بالمناقشات الدقيقة وإنما كانت الحياة الأخلاقية هي همه الزكبر: «ولما كان بيرون قد خلف مأثورات عظيمة، ولما كان قد أنزل نفس المنزلة التى أنزلها سقراط أو كاد، فإن الشكاك عندما نضج مذهبهم فيما بعد، وجدوا من الخير أن يستعينوا باسمه وينصبوه بطريقة ما زعيمًا لهم؛ إذ وجدوا منه مثالاً طيبًا يردون به على هؤلاء الذين كانوا يتهمونهم بإهدار الفضيلة وبجعلهم الحياة شيئًا مستحيلاً. غاية القول أن بيرون كان أشبه بالقديسين مما جعل الشكاك يستعينون باسمه. ولكن يبدو أن أبا الحركة البيرونية لم يكن برونيا متحمسًا» (عن بروشار: المجلة الفلسفية. مايو سنة ١٨٨٥)» ||

قنع بيرون بأن جعل الشك مقدمة لإقامة الأخلاق. لكن الأكاديمية شكت للشك نفسه وقدمت لنا ضد الإيقانية الرواقية حججًا جدلية أظهرت أمامنا فى الميدان قرابة قرن من الزمان، أرسيزيلاس وزينون، وكارنيادس وكريزيبوس.

ولم تبد نظرية أرسيزيلاس إلا على أنها نقض للإيقانية الرواقية. فقد اعتبر الرواقيون نظرية «التصوير القاهر» النظرية الوحيدة الممكنة للمعرفة. وبالقضاء عليها سيقام الدليل – فى نظر أرسيزيلاس – على عدم إمكانية العلم. ومعيار الحقيقة لدى الرواقيين قائم فى قوة الاقتناع الذى يتضمنه «التصوير القاهر». فأجاب أرسيزيلاس عن هذا بأن قال: إن قوة الإقناع هذه قد تصاحب الإدراك الخاطئ كما تصاحب الإدراك الصحيح. (شيشيرون: الأكاديميات، ٢،٢٤،٧٧). وإذا كان مصدر كل معرفة هو «التصوير القاهر»، فلن يكون هناك علم ما دمنا قد قضينا على مصدره. والحكيم لا يستطيع أن يحكم على لا شيء. أما عن اعتراض الرواقيين الذين يقولون فيه: إن الشك يجعل الحياة مستحيلة فإن أرسيزيلاس يجيب عن ذلك بقوله: إن الرجحان هو القاعدة الوحيدة للحياة العملية وبأن مذهبه هو مذهب «الاحتمال».

وبعد مرور قرن من الزمان بعد أرسيزيلاس وجد الشك الأكاديمى فى كارنيادس خير ممثل له. وجميع الشواهد تدلنا على بلاغة هذا الفيلسوف وقدرته على التأثير، وعلى الإعجاب الذى صادفه لا من أتباعه فحسب بل ومن معارضيه (شيشيرون: فى

الخطابة، ١٦١،٣٨،٢؛ ديوجانس، ٦٣،٦٢،٤). ولم يقنع هذا المفكر الكبير بإقامة الجانب السلبى من مذهب الشك على أسس أقوم من التى كان قائمًا عليها، بل أبان عن فضل هذا المذهب على العقل الإنسانى، وأعجب بنظرية الرجحان وعين درجاته ومراتبه. فكان بذلك أعظم من حمل لواء الشك القديم.

ولم يكتف بمهاجمة الرواقية فحسب، بل شن حربه على كل المذاهب السابقة (سكتس أمبريكوس: ضد الرياضيين: ١٥٩،٧). وهاجم العلم إمكانيته الصورية وفى نتائجه معًا.

|| «فالعلم مستحيل لأنه لا وجود لأى نوع من أنواع الاقتناع لم يخدعنا مرات، وتبعًا لهذا فلا نستطيع أن نطمئن إليه فى بحثنا عن الحقيقة (سكستس أمبريكوس: ضد الرياضيين: ١٥٩،٧). وسننتهى إلى نفس النتيجة إذا نظرنا فى تمثلاتنا[١] التى ليست إلا تغييرات ذاتية. ولكى تكون هذه التمثيلات مشتملة على عناصر نستخدمها فى إقامة العلم، فيجب عندما تحضر أمامنا فى أذهاننا أن تظهرنا على الموضوعات الخارجية التى كانت علة وجودها. (نفس المرجع: ٦٠ وما بعدها). وفضلاً عن ذلك، فأخطاء الحواس لا حصر لها. وإذا فرضنا أنه قد تبقى بعد ذلك معيار نستطيع أن نميز به بين الإدراكات الصحيحة والخاطئة، فما السبيل إلى النجاح فى هذا التمييز ما دام مصدر هذه الإدراكات واحدًا وخواصها واحدة؟! انظر إلى هلوسات[٢] المجنون وصور الأحكام، سترى أن كثيراً من الإدراكات الصحيحة شبيهة بالإدراكات الزائفة بحيث لا تستطيع أن تميز بين هذه وتلك (نفس المرجع شيشيرون: الأكاديميات، ٤٧،١٥،٢). وهناك أشياء كثيرة تختلط أمامنا لتشابهها (مثال ذلك بيضتان)، وفى هذا نفى لمبدأ اللاممتميزات[٣] الذى أقره الرواقيون (نفس المرجع، ١٦٤؛ شيشيرون: الأكاديميات، ٤٠،١٣،١١). أضف إلى هذا أن الطريق بين الصواب والخطأ طريق واحد

(١) représentations
(٢) hallucinations
(٣) principe des indiscernables

لا يفصل بينهما إلا مفارقات دقيقة غير مشعور بها بحيث يصعب علينا التمييز بينهما بعد ذلك. وقال كارنيادس بهذا الرأى لا فيما يتعلق بالإحساسات فحسب بل فى تصورات الذهن. وأحرز توفيقًا هائلاً عند استخدام نظريته فى المفهومات الكمية وعند إحيائه للحجج[١] (حجة كومة القمح، وحجة الأصلع). ولطرائف الميغاريين (نفس المرجع، ٤١٦ وما يليها، شيشيرون: الأكاديميات، ٩٢،٢٩،٢ وما يليها). والخلاصة، أن العلم مستحيل لأننا لا نملك معيارًا واحدًا للحقيقة على وجه العموم، والحكم فى حالة الخطأ كالحكم فى حالة الصواب سواء بسواء» ||

وكان النقد الذى قام به كارنيادس لنتائج العلم موجهًا إلى الرواقيين وحدهم. فهاجم أقوالهم فى الغائية[٢] (شيشيرون: طبيعة الآلهة، ٣، ٢٦، ٦٥ - ٧٠) وفى الشخصية (نفس المرجع، ٣ ،١٢، ٣٢ وما يليها، أمبريكوس، نفس المرجع، ٩، ١٣٩ وما يليها)، وفى العقل الإلهى (أمبريكوس: نفس المرجع، ٩، ١٥٢، ١٧٥)، وفى البرهنة على وجود الله عن طريق الموافقة العامة (شيشيرون: طبيعة الآلهة)، ٣، ٤، ١١)، وفى الجبرية[٣] (شيشرون: القدر، ٢، ٢٣، وما يليها). وقضى على أقوالهم فى الخرافات القديمة والتنبؤ بالغيب[٤]، من غير عناء (شيشيرون: فن العرافة، ١، ٢،). واستخدم فى هذا كله حججًا لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا.

ومن هذا النقد المزدوج للنزعة الإيقانية، استخلص كارنيادس نتيجة واحدة هى أنه من المستحيل علينا أن نعرف شيئًا. والحكيم هو الذى لا يحكم على شىء، حتى وإن كان هذا الحكم بعدم إمكانية العلم.

|| تختلف قيمة كل تمثل من تمثلاتنا[٥] عن قيمة التمثلات الأخرى. ولما كان علينا أن نتخذ طريقنا فى الحياة، فلا بد أن نضيف إلى بعض التمثلات شيئًا من السلطة

---

(١) Les sorites
(٢) la téléologie
(٣) Le déterminisme
(٤) Le divination
(٥) Le représentations

بحيث نسلم قيادنا إليها، ولن نضيف إلى هذه التمثلات ما ليس فى مقدرونا بأن نقول: إنها تحتوى على الحقيقة؛ إذ إن الحقيقة بعيدة عن منالنا. وإنما سنكتفى بأن نقول: إن فيها ظلا من الحق أو الرجحان. فالحقيقة تفترض التوافق مع الموضوع الخارجى ولا تتوقف عليها نحن. ولن نستطيع أن نحكم إلا «بما يبدو لنا أنه الحق» (أمبريكوس: ضد الرياضيين، ١٢، ١٦٦ وما يليها). وهذا الرأى الذى نكونه عن الحقيقة له درجات، هى درجات الرجحان، فالتمثل الذى يبدو أنه حق لذاته وبمفرده دون أن يكون متفقًا مع التمثلات الأخرى سيكون له أحط درجات الاحتمال (نفس المرجع، ١٧٣)، ويعلو التمثل فوق ذلك درجة إذا كان يؤكد رجحانه اتفاقه مع التمثلات المساوقة له. (نفس المرجع، ١٧٦). لكن أعلى درجة فى سلم الرجحان تكون لهذه التمثلات المساوقة نفسها، عندما تكن مرتبطة بتمثلات مساوقة، وهكذا (نفس المرجع، ص ١٨٢). ولما كانت سلسلة التجارب الممكنة غير محدودة فإننا نستطيع أن نقترب شيئًا من اليقين دون أن نصل إليه أبدًا. وفى الدرجة الأولى يمتاز التمثل بالرجحان. أما فى الدرجة الثانية فيمتاز فوق ذلك بأننا لا نستطيع إثبات بطلانه. وفى الدرجة الثالثة يصبح التمثل فوق هذا كله قريبًا إلى قلوبنا (نفس المرجع، ١٨٤). وعلى ذلك، فكلما تقدمت أبحاثنا أكثر وأكثر، اقتربت معرفتنا من اليقين بارتفاع درجتها فى الرجحان. وطبق كارنيادس هذه الأقوال فى ميدان الأخلاق. فلم يقل بوجود خير أسمى، وإنما حدد فقط القيمة النسبية لأنواع الخير المختلفة. وفى مقابل نظرية الرجحان فى المعرفة. توجد نظرية «الأفضل» فى الأخلاق» ||

لا نستطيع أن ننكر القيمة الفلسفية لهذه النظرية. فإذا كما لا نستطيع الوصول إلى اليقين المطلق فليس معنى هذا أن فاعلية العقل قد توقفت؛ إذ إن هذه الفاعلية ما زال لها معنى تعمل فيه. فالعقل له مطلق الحرية فى أن يقبل رأيًا له من الرجحان ما يقربه إلى اليقين عن طريق اتصاله بتمثلات ومعان أخرى ملتئمة فيما بينها وتكون وحدة من التفكير المتماسك.

* * *

التلفيقة[1]: البداهة معيار الحقيقة – أنتوخس – شيشيرون.

أتاحت نظرية الرجحان أو شبيه الحق عودة الإيقانية من جديد. فقد أنكر الشكاك جميع المذاهب باعتبارها خاطئة، فجاء الملفقة وأعلنوا أن الحقيقة لا توجد في مذهب واحد بعينه، ولكنا نستطيع أن نخطو خطوة أخرى في الطريق الذى رسمه كارنيادس فنقول: إن من الممكن أن نستخلص الحقيقة من مجموعة المذاهب كلها، إذا أخضعناها لنقد عنيف. لكن ما عسى أن يكون المعيار في عملنا هذا؟ إذا أردنا أن نقف على الآراء التى اتفق حولها جميع الفلاسفة، فلن نظفر في ذلك إلا ببعض الآراء العامة غير المحددوة. هل نوجه نظرنا إذن إلى الثقة فيما تقدمه لنا المذاهب الفلسفية في جانبها العملى الأخلاقى؟ لكن ما عسى أن يكون مصير الإنسان؟ هذا سؤال أدى إلى انقسام المدارس الفلسفية وتنازعها، ومع ذلك فإن الشعور الفردى قد ظل هو وحده مقياس الحقيقة في هذا الميدان. هذا والملفقة لم يفعلوا شيئًا أكثر من أنهم توسعوا في نظرية كارنيادس الذى استبدل بالحقيقة في ذاتها هذا المصطلح الجيد: «ما يبدو لى أنه الحق». ووافق التلفيقية المدرسة الارتيابية في أن البداهة بداهة ذاتية. ولكنها أكدت إلى جانب ذلك أن لدى الإنسان معيار الصواب والخطأ، وأن في وسعه أن يعتمد اعتمادًا تاما على شعوره المباشر وعلى ما يبدو له أن الحق قبل البدء في أى بحث عملى. فالتلفيقية هى مدرسة الذوق العام[2] في الفلسفة القديمة. وقد لاحظ تسلر أن منزلة التلفيقة من الارتيابية التى سبقتها كمنزلة المدرسة الاسكتلندية من ديفيدهيوم في العصور الحديثة.

|| «ظهرت التلفيقية أول ما ظهرت في الأكاديمية بطبيعة الحال. ففيلون اللاثرسى كان تلميذًا لكليتوماخوس أو لاحقًا به، وهذا بدوره كان تلميذًا لكارنيادس نفسه. وقد ظلت نظريته غامضة بعض الغموض، وادعى الإخلاص لتعاليم أساتذته، وأعلن أننا لا نملك علامة خاصة تميز بين الحق والباطل. (شيشيرون: الأكاديميات: ٢، ٦، ١٨).

(١) Eclectisme

(٢) Le sens commun

ولكنه لم يعد من يقينى وبين ما ليس فى وسعنا أن ندركه (نفس المرجع: ٢، ١٠، ٣٢). فهناك يقين قائم على البداهة، وهناك حقائق بديهية طبعت فى نفوسنا، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن ندركها أو نفسرها كما تقول بهذا نظرية الرواقيين. (الأكاديميات: ٢، ١١، ٣٤)» ||.

ولكن من أجل أن يصلوا إلى اليقين، كان على الملفقة أن يتخلوا نهائيا عن نظرية كارنيادس. وهذا هو ما فعله أنتيوخس العسقلانى. فنزعة الإيقانية التلفيقة قائمة على نفس المسلمة[1] التى قامت عليها الإيقانية الرواقية، أعنى ضرورة الوقوف على أحكام محدودة من أجل السلوك فى الحياة. ولا يكفى الرجحان وحده فى الحياة العملية. وإذ فرضنا جدلاً أنه كاف لتحقيق هذه الغاية فإن مبادئ كارنيادس لا تتيح له البقاء طويلاً. وسيختفى الرجحان باختفاء اليقين. إذ لما كان اليقين - باعتباره يقينًا - لا يمكن أن يعرف، فكيف «يبدو» لنا الشيء كما لو كان حقيقيا؟ (شيشيرون: الأكاديميات: ٢، ١١، ٣٣).

|| «وبالإضافة إلى هذا، فقد أقر أنتيوخس إمكانية العلم واليقين، فلخص نقد كارنيادس لإمكانية العلم ثم هاجمه. ونستطيع أن نلخص حجته فيما يلى: إذا كان كارنيادس قد ذهب بحق إلى أن الحواس تخدعنا أحيانًا، فليس من حقنا أن نستنتج من ذلك كما فعل هو أنها تخدعنا دائمًا. (شيشيرون: الأكاديميات: ٢، ٧، ١٩). وقد أورد كارنيادس فى نقده للتصورات الكلية صورة الأحكام والجنون. ولكن أنتيوخس يقول فى الرد عليه: إن هذه الصورة يعوزها البداهة التى نلتقى بها فى التصورات الحقيقية (نفس المرجع: ٢، ١٥، ٤٧). وحاول كارنيادس أن يظهر تهافت هذه التصورات بحجج كحجة كومة القمح. ولكن أنتيوخس يرد عليه قائلاً: إننا لا نستطيع أن نستنتج من تشابه شيئين، إننا عاجزون تمامًا عن التمييز بينهما. إن كل ما نستطيع أن نستخلصه من هذا كله أن اكتشاف الحقيقة أمر عسير. وأخيرًا نجد أن الارتيابية

---

(١) postulat

تناقض، فابتدأت من تعريفات[1] واستدلالاته[2] معينة، وأنكرت كل تمايز بين الحق والباطل، ثم قالت بعد ذلك بوجود تمثلات خاطئة، وأنه ليس ثمة اختلاف بين التمثلات الحقيقة والزائفة (نفس المرجع: ٢، ٢٤، ٤١ - ٤٣) ||

ولما تم لأنتيوخس القضاء على الارتيابية، أخذ يسعى فى إقامة تلفيقيته التوكيدية. وزعم أنه يرسم خطى الأكاديمية الحقة التى انحرفت منذ أيام أرسيزيلاس. فالاختلاف الذى بين أفلاطون وأرسطو وزينون اختلاف لفظى أكثر من أن يكون اختلاف فى الآراء (شيشيرون: الأكاديميات: ٢، ٥، ١٥). هذه التلفيقية تصلح لأن تكون حجة ضد الشكاك. وذلك لأن المذاهب إذا كانت متفقة فى الواقع، فلن تستطيع الارتيابية أن تقول: إنها متناقضة وتستخدم هذا فى صالحها. وقد انضم إلى التلفيقية كثيرون ممن عاشوا فى عهد أغسطس من أمثال أريوس وديمى وبوتامون.

|| «وتتلمذ شيشيرون على فيلون اللاترسى وأنتيوخس. وأعاد كثيراً من الأفكار التى قالت بها الأكاديمية الجديدة. وإذا كانت تناقضات كبار الفلاسفة قد بدت له سبباً كافياً للشك فى إمكانية الحقيقة النظرية، إلا أنه كان فى الواقع ملفقاً وعندما أخذ فى بحث الحقائق الأخلاقية ابتعد عن كارنيادس وتحدث عنها فى صيغة إيقانية كما لو كان أحد الرواقيين. وخلاصة القول عنده أن كل اقتناع يقوم على اليقين الباطنى المباشر، أو على الشعور التلقائى بالحقيقة، على ضرب من العلم الفطرى الذى يسبق التجربة: إن بذور الفضائل مفطورة عليها عقولنا (الطسقولانيات: ٣، ١، ٢). أن الطبيعة قد أعطت الإنسان عقلاً من شأنه أن يكون قادراً على تحصيل كل فضيلة. ويفتن - دون تعلم - فى إدراك المعارف القليلة للأشياء العليا (حدود الخير والشر: ٥، ٢١، ٥٩). والنفس ليست مخلوقة بوساطة الله (القوانين: ١، ٨، ٨٤)» ||

* * *

(١) définitions

(٢) raisonnements

نهضة الشك: أنيزيديموس - أجريبا والحجج[1] - سكستس أمبريكوس: تلخيص الشك القديم - نقد: ١ - للإمكانية الصورية[2]؛ ٢- والنتائج العلم.

لكن لما كانت التلفيقية وليدة الشك أو الارتيابية، فقد شاركت فيها على نحو ما. وعدم قطع هذه النزعة برأى فيما بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض، لم يكن إلا امتداداً لذلك التوقف ومن ثم عن الحكم الذى حمل لواءه الشكاك. وأول ما يجب ملاحظته فى هذا الشأن أن كل قضية فلسفية لها معناها المحدد فى داخل المذهب الذى تنتمى إليه ككل. ومن ثم، فإن القضايا التى نقتطفها من المذاهب الفلسفية المختلفة تتعارض كل منها مع الأخرى كما يتعارض كل مذهب من هذه المذاهب مع المذهب الآخر. وهكذا وجدت الارتيابية مكاناً لها إلى جانب التلفيقية، وسرعان ما رجعت هذه النزعة - حين فقدن أصالتها العقلية - إلى آراء أرسيزيلاس وكارنيادس وقنعت بجمعها وتنظيمها وتنميتها. ذلك هو ما قام به من ندعوهم بالشكاك الجدد: بطليموس السيرانى، أنيزيديموس، أجريبا، سكستس أمبريكوس (فى القرنين الأول والثانى). وقد ادعوا على الرغم من ذلك أنهم يختلفون عن رجال الأكاديمية الجديدة مع أنهم أخذوا عنهم كل آرائهم. واتهموا الأكاديمية بعدم المنطقية[3] أو التهافت[4] وبأنها قد أفسحت الطريق بنظريتها فى الرجحان أمام التلفيقية التى انضم إليها بالفعل أتباع الأكاديمية الجديدة المتأخرون، ولذلك فقد بدا لهم أن الشك القوى: شك بيرون - أقدر على الوقوف أمام هجمات الإيقانيين من شك الأكاديمية الجديدة. مع أنه يصعب علينا فى الواقع أن نفصل فصلاً دقيقاً بين البرونيين ورجال الأكاديمية الجديدة.

وأهم عمل قام به أنيزيديموس هو أنه جمع دواعى الشك تحت ست حجج رئيسية (ديوجانس اللائرسى، ٩، ٨٧ سكستس أمبريكوس: ضد الرياضيين، ٧، ٣٤٥).

---

(١) Les Tropes

(٢) La possibilité formelle

(٣)، (٤) inconséquence

|| «ولأربع منها بوجه خاص صلة بالذات المدركة، وفائدتها أنها تظهرنا على الشك في صدق الإدراكات الحسية بإظهار تناقضاتها الخاصة. (أمبريكوس مختصرات مذهب بيرون، ١، ٣٦ - ١٤٧): ١ - فالموضوع الواحد يعرض لحيوانات مختلفة في صور مختلفة. ٢ - توجد بين الآدميين أنفسهم مفارقات فيزيقية وأخلاقية من شأنها أن تجعل الموضوع الواحد يدرك بطرق مختلفة. ٣ - نشاهد أن أعضاء الحس في الإنسان الواحد ليست على اتفاق دائمًا فيما بينها وبين بعض، بل غالبًا ما تتعارض. ٤ - لظروفنا الفيزيقية والأخلاقية، ولحالتنا من حيث الصحة أو المرض، من حيث اليقظة أو النوم، من حيث السكون أو الحركة، ومن حيث الكآبة أو اعتدال المزاج... إلخ. لكل هذا تأثير يغير من إدراكنا للأشياء. ما السبيل إلى معرفة ما إذا كنا في حالة ستؤدي بنا إلى إدراك صحيح للأشياء أو غير صحيح؟ مهما يكن من أمر المقياس الذي سنتخذه، فإنه سيكون في حاجة إلى برهنة. ولكي نعرف أن هذه البرهنة صحيحة، لا بد أن يكون لدينا مقياس آخر، وهكذا إلى غير نهاية.

أما الحجج الست الأخرى التي قدمها أنيزيديموس فمن الممكن أن تتصل بالموضوع المدرك. وتوضح لنا صعوبة الوصول إلى معرفته وعدم يقيننا به ١ - فالشيء الواحد يبدو لنا في صور مختلفة حسب ما يتراءى لنا منه: فالمادة الواحدة تظهر أمامنا بيضاء إذا كانت مسحوقًا، وسوداء أو صفراء إذا كانت كتلة جامدة. والذرة الواحدة من ذرات الرمل تبدو صلبة، بينما تبدو الكومة من الرمل رخوة. ٢ - وتختلف نتيجة الملاحظة الخارجية باختلاف الظروف التي حدثت فيها، فالإطار المربع الشكل يبدو لنا دائريا إذا نظرنا إليه من بعد. ٣ - يختلف الأثر الذي تحدثه فينا الأشياء قوة وضعفًا باختلاف درجة اعتيادنا لها. ٤ - لن نستطيع أن نعرف ماهية الأشياء في ذاتها، وذلك لما في تمثلاتنا من نسبية. ٥ - ونحن ندرك الأشياء عن طريق وسيط[1] (هواء - سائل... إلخ)، ولا نعرف درجة تأثير هذا الوسيط على إدراكاتنا الحسية.

---

(١) intermédiaire

٦ - يؤدى اختلاف القوانين والعرف[١] إلى استحالة القطع برأى فيما هو حق أو زائف، أو خير ومتفق مع الطبيعة (سكستس أمبريكوس: مختصرات مذهب بيرون، ١، ١١٧، ١٦٣).

وينصب أكثر هذه الحجج على المعرفة الحسية فقط، ولكن لا نيزيديموس نقداً آخر يتعلق بالتصورات الذهنية الحقيقية، وبخاصة ما يتعلق منها بمبدأ العلية[٢] (إميل سياسيه: أنيزيديموس)، وقد نقد أنيزيديموس المعانى السلبية باعتبار أنها مرتبطة بتصور العلية. فعرض لمعانى النشأة والدثور وأبان عن التناقض الذى تشتمل عليه هذه المعانى، ونقد الرواقيين فى قولهم بإمكان الاستدلال على وجود الجواهر أو الطبائع الخفية ابتداء من الظواهر الحسية أو الرموز الخارجية. وقد أخذ عنه سكستس أمبريكوس هذه الحجج ونماها، والنتيجة التى ينتهى عندها أنيزيديموس أنه يجب ألا نقطع بشىء حتى بالشك نفسه، وقد أراد ألا تسمى فلسفته مذهباً بل اتجاهاً» ||.

وأرجع أجريبا الحجج الشكية إلى خمس:

|| «١ - تناقض الأفكار الإنسانية. ٢ - ضرورة البرهنة على كل شىء وتسلسل البرهنة إلى غير نهاية. ٣ - نسبية تمثلاتنا التى تختلف كاختلاف موضوع التمثلات. ٤ - ترجع كل برهنة فى النهاية إلى مصادرة على المطلوب ٥ - كل ما يبرهن به على قضية فى حاجة - لكى يبرهن عليه - إلى هذه القضية نفسها؛ فهنادور. وإذا أردنا مثالاً لذلك فلنذكر أن حقيقة الفكر لا يمكن أن يبرهن عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى، وبالعكس (أمبريكوس: مختصرات مذهب بيرون، ١، ١٦٤ وما يليها)» ||

وأخيراً جاء سكستس أمبريكوس فى نهاية القرن الثانى للميلاد، وقام بتلخيص كل ما قام به سابقوه.

---

(١) coutumes

(٢) causalité

|| «واهتم كثيراً بالحجة التى تقرر استحالة الوصول إلى معيار للحقيقة، واستحالة البرهنة على أى شيء، لأن كل برهنة تتطلب أخرى، وهكذا إلى غير نهاية. بل وذهب إلى أننا لا نستطيع أن نبرهن على القول القائل بأن فى وسع الإنسان أن يقطع بالحقيقة، لأنه من ذا الذى سيقطع بالحقيقة؟ أهو إنسان فرد أم كل الناس؟ فإذا كانت الحالة الأول، فكيف نختار هذ الإنسان؟ وإذا كانت الحالة الثانية، فكيف نوفق بين كل الناس؟ وإذا فرضنا جدلاً قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة، فبأى ملكة من الملكات سيتم لها هذا؟ أعن طريق الحواس؟ لكنها تتعارض دائمًا بعضها مع البعض الآخر، وتتعارض من إنسان إلى آخر، وتتعارض عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى. وفوق هذا كله، فإنها لا تقدم لنا إلا تغييرات ذاتية، ولا تهيؤ لنا معرفة طبيعية الأشياء فى ذاتها، أعن طريق العل؟ ولكن كيف يستطيع العقل، وهو فى داخل الإنسان، أن يصل إلى معرفة الأشياء التى تقع خارج الإنسان؟ وفى هذه الحجة الأخيرة ارهاص بالمشكلة النقدية التى وضعها كانت عن كيفية الرهنةعن موضوعية المقولات[١] الخاصة بالعقل الإنسانى (مختصرات مذهب بيرون، ٢، ١٨ – ٨٤) ضد الرياضيين، ٣١٤ – ٤٤٥). وقد تناول سكستس أمبريكوس بعد ذلك مفهوم الحقيقة بالبحث. لكن حججه فى هذا الصدد لا تضيف شيئًا كبيراً إلى ما قيل من قبل فى معيار الحقيقة» ||

وإذ قد انتهى سكستس أمبريكوس من نقد الإمكانية الصورية للعلم، تناول بعد ذلك بالنقد بالنتائج التى وصل إليها مختلف المذاهب الإيقانية، وتوسع فى الحجج التى ذكرها سابقوه وبخاصة حجج أنيزيديموس.

|| «فقد ميز الرواقيون بين نوعين من الأمارات[٢] أو العلامات[٣]. فمنها ما يذكر الإنسان بظواهر حدثت دلتنا تجربتنا السابقة على أنها تحدث مجتمعة ولا يمكن أن تفترق؛ وبهذا المعنى يكون البرق أمارة نستدل بها على حدوث العاصفة، والدخان أمارة

---

(١) catégories

(٢)، (٣) signes

نستدل بها على وجود النار. وهذه هى الأمارات التذكيرية[١]. والنوع الآخر من الأمارات يظهرنا على ما يمكن لأية تجربة أن توضحه. وهذه هى الأمارات الدالة[٢]. فالظواهر المحسوسة مثلاً ليست مجرد إمارات تذكيرية لظواهر أخرى، بل توحى لنا بوجود الجواهر والعلل. وقد أنكر سكستس أمبريكوس وجود هذه الأمارات الدالة. وهو يقول: إن الأمارات والشىء الذى تدل عليه مرتبطان تمام الارتباط. والشيئان المتضايقان[٣] هما اللذان لا نستطيع أن نعرف أحدهما دون الآخر (اليمين واليسار)؛ وعلى هذا فلا نستطيع أن نفهم الأمارة كأمارة إلا إذا عرفنا ما تدل عليه. فيجب أن نكون إذن على علم بما نريد أن تدلنا عليه الأمارة. ولذلك فإن هذا النوع من الأمارات عديم الفائدة. ولا يمكن أن تسبق معرفتنا للأمارة معرفة ما تدل عليه. وعلى هذا، فلا وجود لهذه الأمارات الدالة. ولذلك، فمن الخطأ أن نستدل على وجود الجواهر ابتداء من الظواهر الحسية فالظواهر لا تستطيع أن تطلعنا إلا على ما يكون لدينا به معرفة. وهى تطلعنا عليها فى نفس الوقت وبنفس الطريقة التى نعرف بها الظواهر نفسها (مختصرات مذهب بيرون، ٢ ، ٨٠ – ١٣٣ – ضد الرياضيين، ٨، ١٤ – ٢٩٨)» ||

ولم ينكر سكستس أمبريكوس (ضد الرياضيين، ٩ ، ٢٠٧) قدرتنا على الانتقال من الظواهر إلى عللها فحسب، بل أعلن فكرة العلة نفسها فكرة متناقضة.

|| «الحق أننا لا نستطيع مهما قلبنا وجوه المسألة، أن نتصور قيام العلاقة بين العلة والمعلول. فالعلة يجب أن تسبق المعلول، ولكن العلة تابعة لمقولة الإضافة؛ إذ لا نستطيع أن نتصور علة إلا بالإضافة إلى معلولها. والأشياء المتضايقة تحدث فى وقت واحد سواء من ناحية المعرفة أو من ناحية الوجود، وإذا كانت العلة تحدث فى الوقت الذى يحدث فيه المعلول، فكيف نميز بينهما؟ أين هو المعلول؟ وأين العلة؟ وفوق ذلك،

---

(١) commémoratifs

(٢) indicateurs

(٣) corrélatives

فكيف نتصور العلة والمعلول؟ أنتصورهما على أنهما جسمانيان أم غير جسمانيين؟ لكن الجسمانى لا ينتج اللاجسمانى، واللاجسمانى لا ينتج الجسمانى. ولا نستطيع أن نبين العلاقة بين هاتين الكلمتين غير المتجانستين[1]. وفضلاً عن ذلك، فالجسمانى لا ينتج الجسمانى، واللاجسمانى لا ينتج اللاجسمانى؛ لأن الذى سينتج عن العلل الفاعلة فى هذه الحالة سيكون فى هذه العلل نفسها، فلا داعى لأن نقول: إنه «سينتج» أو «سيظهر». وأخيراً، إما أن تنتج العلة بمفردها معلولها، وإما أن تكون فى حاجة إلى مادة تنتج فيها معلولها، وإذا أنتجت العلة معلولها بمفردها، فمعنى ذلك أنه سينتج عن الواحد اثنان، ولما كانت العلة منتجة بطبيعتها فإن الاثنين سيصيران أربعة، وهكذا إلى ما لانهاية. أليس مما ينافى العقل أن تنتج الكثرة اللامتناهية عن الوحدة؟ وإذا كانت العلة الإيجابية لا وجود لها إلا بمساعدة العلة السلبية المنفعلة، وإذا كانت العلة تحد بأنها إذا ما وجدت وجد معلولها، وإذا ما غابت غاب، فإن المنفعل[2] سيكون علة ومنتجاً تماماً كالفاعل[3] ضد الرياضيين، ٩ ، ١٩٥ – ٢٧٦)» ||

وسنبين فيما بعد أن هذا النقد المطول لفكرة العلية نقد موضوعى، وأنه لم يكن فى أى جزء من أجزائه إلا إرهاصاً بما سيقدمه المنهج السيكلوجى الذى اتبعه المحدثون. وقد قضى كذلك سكستس أمبريكوس على معانى الزيادة والنقصان بحجج شبيهة بالحجج التى أدلى بها سابقاً. ثم تناول بعد ذلك فكرة انتقال الأجزاء، والتغير والحركة. ونقد المفهومات الكلية التى يسلم بها علم الفيزياء: المكان والزمان والجسم والسكون والحركة والمزج[4]. ونقد كذلك البراهين على وجود الله وصفاته الإلهية التى يسلم بوجودها المذهب الغائى الكونى، ثم انتهى إلى ما انتهى إليه سابقوه – وهو لم يفعل

---

(١) hétérogénes

(٢) le passif

(٣) L'actif

(٤) mélange

شيئًا إلى أن توسع فى حججهم - فقرر تشابه كل الأحكام وعدم تمايزها. فنستطيع أن نأتى فى مقابل كل حكم بحكم آخر يعارضه. ولكن له من القيمة ما للحكم الأول. وعلى ذلك، يجب أن نتوقف عن الحكم. ونحن نسلك فى الحياة بحسب الظاهر(١)، أو العادة، أو بحسب ما تمليه علينا اللحظة التى نحن فيها.

* * *

تصوف الأفلاطونية المحدثة: الوجد(٢).

كانت الارتيابية أخر ما تمخضت عنه الفلسفة القديمة. وقد حاول الملفقة أن يقضوا عليها بأقوالها في المعرفة المباشرة وفى الذوق العام، ولكن اختلاف آرائهم لم يكن بأقل من اختلاف المذاهب التى حاولوا التوفيق بينها. وكان هذا الاختلاف فيما بين هؤلاء الذين حاولوا التوفيق بين الاختلافات سلاحًا انتصر به الشكاك. فالحقيقة لا وجود لها، لا فى الرابطة القائمة بين الفكر وموضوعه، ولا فى انعكاس الفكر على نفسه. فيجب أن نجد لأنفسنا خلاصًا من هذا كله بأن نفترض أننا متصلون اتصالاً مباشرًا بمنبع الحقيقة الأبدية، بالذات الإلهية نفسها وهذا هو الحل الذى ارتضاه الأفلاطونيون المحدثون. وقد مهد الشكاك لهذا الحل تمهيدًا جعل الاهتداء إليها أمرًا ضروريا. فكان من الضرورى بعد أن يئسنا من يقين الفكر العلمى أن نلتمس الحقيقة عن طريق وحى أسمى من هذا الفكر نفسه.

لكن كيف نقيم اليقين على أساس المعرفة الصادرة من إله نرى أن وجوده فى حاجة لأن يبرهن عليه؟ فى مذهب أفلوطين الإجابة عن هذا السؤال. فالله متحد بنا اتحادًا باطنيا، ولسنا منفصلين عنه في الحقيقة. والفلسفة ليست لها إلا دور واحد هو أن تنبهنا إلى وجودنا الحقيقى، وأن تشعرنا باتحادنا بالله، وأن تمهد الطريق للشعور بالوجد الذى يجعلنا نستغرق فى الواحد المطلق. وعلى ذلك، فقد أقامت الأفلاطونية المحدثة اليقين على أساس المعرفة المباشرة، كما فعل الملفقة من قبل. لكن كيف نستطيع

---

(١) les apparences

(٢) L'extase

أن نصل إلى المعرفة اليقينية للموضوع عن طريق انعكاس الذات على نفسها؟ لم يكن لدى الفلاسفة جواب يردون به على هذا السؤال. ولم تعثر الفلسفة على الإجابة إلا عندما أصبح انعكاس الذات على نفسها ليس إلا اتحاد الذات بالمبدأ الأعلى الذى يصدر عنه كل وجود وكل حقيقة.

كان أرسطو على حق إذ جعل البرهنة لا قيمة لها إلا إذا اعتمدت على مسلمات غير قابلة للبرهنة. وإذا كنا قادرين على الوصول إلى الحقيقة عن طريق المنطق، فليس هذا إلا لأننا قابضون على الحقيقة. ولكن كيف نفسر اقتناعنا للحقيقة؟ إن الجزء الأعلى من النفس يوجد دائمًا متحدًا بالعقل[1] وعن طريق تأمل النفس لذاتها تتأمل فى الوقت ذاته المعقول[2]، وعالم الصور (أفلوطين: التاسوعات، ٤ ،٤، ٢). ولكن يوجد فوق هذا التأمل العقلى الذى يشعرنا بوجودنا وبتميزنا حدث آخر هو الحدس بالواحد. وهذا هو ما يعرف باسم الوجد[3] الذى يعرفنا فوق كل تفكير محدود ويجعلنا نتحد بالله (أفلوطين: التاسوعة السادسة، ٩ ،٤). ولن نصل إلى معرفة المبادئ والروابط القائمة بين الأفكار إلا عن طريق الوجد. وطالما لم نصل بعد إلى هذا الحدس الراقى الذى يجعلنا والمطلق شيئًا واحدًا فستظل هذه الثنائية[4] بين الذات والموضوع، بين الفكر والوجود قائمة تتهدد كل معرفة. ومجمل القول أن الوجد هو الطريق الوحيد إلى اليقين. ولكن الوجد فى نظر أفلاطون لا يعتمد علينا نحن، بل يجب أن نتلقاه. وكل ما يمكننا فعله هو أن نتهيأ له، بأن نصفو عن طريق الفضيلة والعلم. وبهذا يكون اليقين قد بدا هنا على أنه منة[5] للنفوس المصطفاة[6]، ولطفا[7] آت من أعلى.

(١) l'intelligence
(٢) l'intelligible
(٣) l'extae
(٤) la dualité
(٥) privilége
(٦) élites
(٧) gráce

المسيحية وإدخالها عنصراً جديداً فى نظرية اليقين: هو الإيمان[1].

يؤدى بنا الوجد عند الأفلاطونية المحدثة إلى الاتحاد المباشر بالمطلق وذلك فى حدث يسمو فوق التفكير العقلى. ولكن هذا الوجد حالة عابرة عارضة. أما فى الفلسفة المسيحية فالإيمان يلعب دوراً يختلف تماماً عما يقوم به الوجد. فالإيمان عند القديس بولس ليس فعلاً من أفعال العقل الذى يجد فى نفسه استعداداً خاصا يهيئ له الاستماع إلى عظات الإنجيل فحسب، بل هو شعور بالثقة، وهو واجب محبة الله، وهو أيضاً فعل من أفعال الإرادة يؤدى إلى الخلاص من حياة الجسد، لكى نحيا حياة إلهية بعد إجراء مراسم «التناول»[2] مع المسيح.

|| لم أعد أنا الذى أحيا، وإنما هو المسيح فى يحيا (غلاطيا، ٢، ٢٠). وعلى ذلك، فالإيمان يأخذ النفس من كل جوانبها، ويجددها، وينشئها نشأة أخرى، ويحييها حياة جديدة (غلاطيا، ٣، ٧). ولكن نجاة[3] الإنسان ليست إلهيا، وإنما يأتيه الإيمان من لدن الله الذى ينفث فيه من روحه، فيجعل منه إنساناً إلهيا» ||

ولكى يظهر القديس أغسطين الدور الذى يقوم به الإيمان فى كل معرفة عمل على الجمع بين الإيمان الدينى والإيمان العقلى.

|| «لا يمكن للشكاك أن يسلموا بوجود هذه الحالة التى يشعر فيها بالحاجة إلى اليقين والتى لا تهدأ النفس فيها حتى تحصل على الحقيقة. ومن ناحية ثانية، فإن الارتيابية تتناقض مع نفسها. فإذا شككت، فسيكون لدى فكرة عن العلم لأن الشك يفترض مقارنة بين العلم الذى وصلنا إليه وبين الفكرة المثالية للعمل التى لم يحققها بعد (الدين الحقيقي، ٧٣). وأخيراً، فإن الشك يفترض تفكير من يشك ووجوده (التثليث

---

(١) la foi

(٢) la communion avec le Christ

(٣) salut

١٠، ١٤). وتلك هي فكرة «الكوجيتو» الديكارتي: أنا أفكر، فأنا إذا موجود. وهكذا، فإننا لا نستطيع أن نتعلق بالشك طويلاً. وفضلاً عن ذلك، فإن الإيمان (بالمعنى العام لهذه الكلمة) والعلم يستتبع كل منهما الآخر. وكل معرفة توحد بينهما. ما الذي نعنيه بالمعرفة؟ المعرفة هي الوصول عن طريق العقل إلى ما يجعل وجود الشيء ضرورياً. ولكن قبل أن يتولد لدينا الشعور بهذه الضرورة يجب أن نسلم بوجود الشيء عن طريق البداهة المباشرة، المؤيدة بالتفكير المنطقي (حرية الإرادة: ٢، ٢). وعلى ذلك، فالإيمان أي فعل الإرادة الذي ننفذ به موافقتنا على التفكير، هو أولى الخطوات نحو المعرفة. ونحن لا نشك في حقيقة الإدراكات الحسية من الناحية الذاتية. ولكن الإيمان وحده هو الذي يجعلنا على يقين من أن هذه الإدراكات تمثل أشياء واقعية في العالم الخارجي. والقول بأن هذا العالم المحسوس يشتمل على حقيقة أخرى عالية على التجربة قول يعتمد كذلك على الإيمان الذي يسبق الفكر. وعلى ذلك، فإذا كان من الممكن أن يوجد الإيمان دون أن يستلزم هذا وجود العلم، فإن من المستحيل أن يوجد علم دون أن يستلزم هذا وجود إيمان. والفكرة والمبدأ الأمثل هو أنه لا إيمان بدون علم، ولا علم بدون إيمان وإنما إيمان تمامه بالعلم، وعلم تأييده بالإيمان (فائدة الاعتقاد، ٢، ٢٥). ويشبه هذا الإيمان الذي يؤدي إلى العلم الإيمان الديني من ناحيتين: فالإيمان الديني فعل من أفعال الإرادة والحب، فيجب أن نحب ونريد الخير من أجل أن نعرفه. وموضوع الإيمان الديني يوجد خارج أنفسنا، تماماً كموضوع الإيمان العلمي. أما موضوع هذا الإيمان الديني فهو تلك الحقائق العلوية التي يقدمها لنا الوحي» ||

* * *

العصور الوسطى: الفصل التدريجي بين الإيمان[1] والعقل – النتيجة: الارتيابية: مونتني – شرون.

---

(١) la foi

كـان الإيمان فى نظر فلاسـفـة القـرون الوسطى ، كـمـا كـان فى نظر القـديس أغسطين – ضرباً من التجربة: تجربة الحياة الأخلاقية والروحية فى مقابل التجربة الخارجية، وكانت الحياة الأخلاقية فى نظر الأقدمين تقوم على العلم، فنحن نسلك فى الحياة كما نفكر سواء بسواء، وعلى العكس من ذلك، أصبح الإيمان فى نظر كبار فلاسفة العصور الوسطى باعتبار أنه التجربة التى تمر بها حياة النفس. والشعور العميق بطبيعتنا الروحية هو ما يوضح المعرفة العلمية الصحيحة؛ لأنه شرط وجودها. والإيمان لا يتعارض مع العلم، وإنما يهيئ له الطريق. والحقيقة واحدة لا يمكن أن تناقض نفسها.

|| «وقد صور لنا القديس أنسلم هذه النظرية تصويراً قويا، فقال[1]: لا يهمنى أن أتعقل لأومن، وإنما أنا أومن لأتعقل؛ إذ إننى لن أتعقل شيئًا إذا لم أكن مؤمنًا (بروسلوجيوم،١). أما القديس توما فكان أقل جرأة، فلم يقل إلا أن العقل الفطرى فى وسعه أن يبرهن على حقائق الوحى (التثليث، الخطيئة الأولى، إلخ...). وهذه الحقائق لا تتعارض مع العقل، بل هى فوق ا لعقل. ومن أجل ذلك، كانت موضوعًا للإيمان (الخلاصة اللاهوتية، ١، مسألة ٢، المقالة الأولى). ويتطلب الإيمان عند الإنسان مدداً[2] من الله ولطفًا ويعتمد على الإرادة أكثر من اعتماده على العقل. ويأخذ العقل بهذه الحقائق العلوية، لا بإخضاعها لبرهان لا يتزعزع بل بإطاعتنا أوامر إرادتنا. ومهمة العقل أن يدحض الحجج التى يقول بها خصوم الكنيسة بإظهار زيفها أو عدم ضرورتها. والإيمان كاللطف لا يهدم حقائق الطبيعة بل يكملها ويهذبها. والعقل يمهد الطريق إلى الإيمان[3]. وبهذا المعنى يكون تابعًا له (الخلاصة اللاهوتية، ٢، مسألة ٢)» ||

وأخيراً لما كانت النصر للمذهب الأسمى[4] على يد وليم أكام تم فصل الإيمان عن العلم ونظر إليهما باعتبارهما متعارضين. ولكن المذهب الواقعى[5]، حين جعل العلم

---

(١) non quoero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam

(٢) concours

(٣) la foi

(٤) le nominalisme

(٥) le réalisme

الإلهى موضوعًا للعلم الإنسانى استطاع أن يلتمس التوفيق بين العقل والإيمان، وقد أحال المذهب الأسمى العلم إلى صورية محضة، فلم تعد أفكار العلم الإلهى هى الأساس الذى تقوم عليه استدلالاتنا، وإنما هى الألفاظ. ومنذ ذلك الحين، أصبح ينظر إلى حقائق الوحى باعتبار أنها من وضع الإيمان، وإلى الإيمان على أنه ليس ثمة سبب بينه وبين العقل الذى ليست له إلا قيمة نسبية. ويبدو أن العصور الوسطى قد أخفقت فى عملها، ولم تنجح فى التوفيق بين العقل والإيمان. وذلك لأنها خلطت بين الإيمان وبين عقائد[1] الدين الوضعى[2]. لكن هناك فائدة كبيرة ظهرت من وراء محاولة هذا التوفيق، وهى أن الفلسفة الحقة - إن لم يكن العلم الحق أيضًا - أصبح غير منفصل عن تجربة الحياة الأخلاقية والروحية. وذلك لأن حياتها فى الأفكار التى توحى بها هذه التجربة وذلك التفكير.

وأصبح القول بالفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، اللتين قد يوجدان معًا مع تعارضهما، من الأقوال المألوفة لدى الفلاسفة الشجعان فى عصر النهضة. فأصبح الناس يرفضون باسم العقل ما يقبلونه عن طيب خاطر باسم الإيمان. ولكن هذه الثنائية بين العقل والإيمان أدت إلى انقسام الروح الإنسانية. ولم يبق إلا أن نعود صراحة إلى التقليد اليونانى القديم، ونعطى العقل كل حقوقه كاملة غير منقوصة، وهذا هو ما فعله ديكارت. وذلك لأننا فى حالة أخذنا بوجهة نظر العصور الوسطى فإن التعارض بين العقل والإيمان سينتهى بنا إلى الارتيابية أو الشك فى قيمة العلم. وهذا ما نجده عند مونتنى. فقد كانت جهوده موجهة لدحض ما قال به كبار المدرسين[3]. وكان ظهور كتاب «المحاولات» إيذانًا بانتهاء العصور الوسطى. والحق أن مونتنى لم يفعل شيئًا إلا أنه أتى بحجج الشكاك الأقدمين في نقد الإمكانية الصورية والنتائج التى وصل إليها العلم. وشرون تلميذ مونتنى وصديقه، رأى هو الآخر «أن خير وسيلة لتثبيت

(١) dogmes
(٢) la religion positive
(٣) scolastiques

قواعد المسيحية فى قلوب هؤلاء الملاحدة الخوارج» أن نجعل منهم بيرونيين جداً[١]. وإذا ما فقد العقل الإنسانى ثقته بنفسه، فسيتجه بلا عناء إلى الوحى «ولن ينتهى الأمر أبداً بالبرونى أو بالأكاديمى إلى المروق من الدين؛ لأن هذين أمران متعارضان».

* * *

ديكارت: وضوح[٢] الأفكار وتميزها[٣]؛ الصدق الإلهى[٤] التوفيق[٥].

أليس أمامنا إلا أن نختار بين الارتيابية والوحى فقط؟ حاول بعض المفكرين أن يتخلص من طرفى هذا الاختيار معًا، من أمثال جاليليو وكبرنيكس عن طريق الاتجاه الطبيعى لتفكيرهما العلمى، وتيلسيو وبيكون عن طريق إرهاصهما لمناهج البحث العلمى الحديث، وجوردانو برونو ونيقولا دى كوس، عن طريق حماستهما الفلسفية. ولكن مهما يكن من أمر هؤلاء جميعًا، فإن الروح العلمية هى التى كانت تسيطر عليهم دون أن تكون شاعرة بنفسها تمام الشعور. وكان ديكارت أول من حاول أن يقيم أسس فلسفة مستقلة، ولم يكن هذا من ناحية الواقع فحسب[٦] بل من ناحية ما ينبغى أن يكون[٧]؛ إذ كان شاعراً بما يريد أن يقوم به وبما يجب عليه القيام به أيضاً.

وكانت مقدمة فلسفته بمثابة خلاصة لتاريخ العقل الإنسانى منذ نهاية العصور الوسطى، وبدأ بأن أبعد الدين عن طريقه، فوجد نفسه بعد ذلك مباشرة وجهًا لوجه أمام الشك. ما السبيل إلى الخلاص منه؟ سيكون ذلك عن طريق اتباع منهج خاص؛ إذ نستطيع أن نرد غالبية أفكارنا إلى أصلين: إلى السلف، وإلى ما تمليه علينا شهواتنا،

---

(١) Scolastiques

(٢) la clarté

(٣) La distinction

(٤) La véracité divine

(٥) conciliation

(٦) en fait

(٧) en droit

و فى كلتا الحالتين نتقبلها من غير تبصر أو تفكير، فلنبدأ إذن بأن نرمى بهذه الأفكار وراء ظهورنا (المقال فى المنهج، القسم الثانى). ثم إن حواسنا تخدعنا أحيانًا، فلنفرض شهادتها. ومن الناس من يخطئ فى استدلالاته، حتى فى تناوله لأبسط قواعد الهندسة، ولهذا سنرفض كل ما تقوم عليه استدلالاتنا البرهانية باعتبارها خاطئة. وأخيرًا، فقد يكون هناك شيطان ماكر(١) خادع قوى يحلو له أن يلعب بنا ويستخدم مواهبه فى تضليلنا (التأملات: التأمل الأول). فلنتوقف إذن عن الحكم فى كل ما يعرض لنا. وهكذا كان الشك أو الشك المنهجى أول خطوة فى الفلسفة الديكارتية. لكن، أو نستطيع أن نخرج من هذا الشك بحقيقة تفرض نفسها علينا؟ - أنا أفكر إذ أشك، وأنا موجود إذ أفكر. ومن هنا كان بدء الفلسلفة الحديثة؛ إذ وضعت هذه الفلسفة الذات المفكرة التى أخذت فيما بعد تعبيرات عدة مثل وقائع الشعور(٢)، ومظاهر الفكر(٣) بمنأى عن أعنف أنواع الشك. والمشكلة الحقيقية أصبحت قائمة بعد ذلك فى علاقة هذه الظواهر الذاتية بالواقع، أو ما يسمى باسم اليقين الموضوعى.

كيف نصل إلى هذا اليقين؟ هنا تتجلى طرافة الفلسلفة الديكارتية. فإذا قلت: أنا أفكر، فأنا إذن موجود. فما الذى يدلنى على صحة هذه القضية؟ لا شىء إلا أننى أعرف معرفة واضحة أننى لكى أفكر لا بد أن أكون موجودًا. فيكننى إذن أن أتخذها قاعدة لنفسى أن جميع الأشياء التى أتصورها واضحة جدا ومتميزة جدا أشياء صحيحة. فوضوح الأشياء وتميزها هما معيار الحقيقة. وقد برهن ديكارت على وجود اللّه من هذه الطريقة أيضًا، وبعد أن انتهى من هذه البرهنة قلب وضع المسألة فأضافه إلى ما سبق قوله: إن صحة ما نتصوره تصورًا واضحًا متميزًا متوقفة على وجود اللّه. يقول ديكارت:

---

(١) malin géni

(٢) Les faits de conscience

(٣) Les manifestations de la Penoéc

|| «وهذا هو ما سأتخذه قاعدة عامة منذ الآن، وهو: أن جميع الأشياء التى نتصورها تصوراً واضحاً متميزاً أشياء حقيقية كلها، وحقيقتها مكفول بوجود الله وبأنه موجود كامل وبأن جميع ما فينا صادر عنه. وينتج من هذا أن أفكارنا وتصوراتنا المتعلقة بكل ما هو واضح ومتميز، لا يمكن إلا أن تكون حقيقية لأنها أشياء واقعية وصادرة عن الله (المقال فى المنهج، القسم الرابع)» ||

أليس هنا دور[١]؟ فالعقل يبرهن على وجود الله، وفى وجود الله ضمان للعقل. ولن تكون برهنتنا على وجود الله صحيحة إلا إذا ثبت لنا وجود الله أولاً. والنور الفطرى هو الذى يبرهن على وجود الله، وبدون الله سيصبح النور الفطرى مصدراً للوقوع فى الخطأ.

ولكى نفهم كيف استطاع ديكارت أن ينجو بنفسه من هذا الدور الواضح، يجب أن نعرف رأيه فى اليقين. فليست المشكلة عنده هى الانتقال مما يبدو لنا أنه حق إلى ما هو حق فى ذاته، بل هى الوصول إلى يقين ثابت فى دائرة تفكيرنا. وذلك من أجل أن نقضى على هذا الشك العقلى الذى يخامر كلا منا عندما يقوم مثلاً بعملية جمع حسابية ثم لا يكون واثقاً من أنه قد أداها بنجاح.

|| «فعندما نعتقد أننا قد تصورنا حقيقة ما تصوراً واضحاً فإننا سننتجه من تلقاء أنفسنا إلى الاعتقاد بصحتها، وإذا كان اعتقادنا هذا من الثبات بحيث لا يمكن أن تكون لدينا خالجة من الشك فيما نعتقده بالطريقة عينها، فلا يكون بنا حاجة بعد ذلك إلى البحث عن شىء آخر؛ لأننا نكون قد استكملنا بهذا كل اليقين الذى فى مقدورنا أن نصبو إليه. وما الذى يعنينا بعد ذلك إذا زعم زاعم أن الحقيقة التى اقتنعنا بها اقتناعاً يقينيا حقيقة زائفة فى نظر الله أو فى نظر الملائكة وتبعاً لذلك فهى خاطئة على وجه الإطلاق (الرد على الاعتراضات الثانية» ||

---

(١) cercle vicieux

علينا أن نميز بين الحدس المباشر وعمل الذاكرة الذى يدخله فى كل استدلال مطول. فإذا ما تعلق عقلنا بحقيقة بديهية مثل حقيقة «أنا أفكر، فأنا إذن موجود» فلن يكون لدينا أى مجال للشك فيها. فالحدس: أى المعرفة الواضحة المتميزة للحقيقة التى أمامنا، ليس فى حاجة إلى ضمان الصدق الإلهى. لكننا إذا قمنا باستنباط طويل أو إذا تذكرنا بعض النتائج دون أن نفكر فى المبادئ التى تستند إليها ودون أن نعيد الاستدلال الذى يؤكد صحتها لنا، فإننا فى هذه الأحوال نكون فى حاجة إلى معرفة الله التى تعيد إلينا الثقة بقيمة العقل الإنسانى، فيؤدى بنا هذا إلى اليقين. «وليست معرفة الملحد علماً صحيحاً؛ لأن كل معرفة يمكن أن يدخل فيها عنصر الشك، لا يمكن أن تدخل فى باب العلم». (الرد على الاعتراضات الثانية). وعلى هذا، فقد وجدنا لأنفسنا مخرجاً من هذا الدور الذى كان يلوح أن لا مخرج لنا منه. فالكوجيتو حقيقة واضحة متميزة ساعة تفكيرنا فيها. لما كانت هذه الحقيقة سابقة على جميع الأفكار الأخرى فإن الذاكرة لا شأن لها بها. وعن طريق الكوجيتو نصل إلى الله دون أن نتحول عن البداهة المطلقة التى تبعد بنا عن كل شك. وإذا وصلنا إلى فكرة الله فسنكون على يقين من كفاءة عقلنا فى اكتشاف الحقيقة. وسيمتد هذا اليقين إلى المقدمات التى استخدمت فى إثبات وجود الله.

|| «يجب أن نكون أولاً على يقين من وجود الله إذا أردنا أن نقنع أنفسنا بالأسباب التى تدعونا إلى الاعتقاد بوجود أى شىء، ولكن يكفى بعد هذا أن نتذكر أننا كنا قد تصورنا شيئاً ما تصوراً واضحاً؛ لكى نكون على يقين من أنه تصور حقيقى. ولكن التصور الواضح وحده لا يكفى لإثبات صحته إذا لم نكن على علم مقدماً بأن الله موجود وأنه لا يمكن أن يكون خادعاً (الرد على الاعتراضات الرابعة، القيم الثانى» ||

وحاصل القول أن الله هو أساس كل معرفة كما أنه الأساس فى كل وجود وأنه الدعامة النظرية لكل يقين. ووضوح الأفكار وتميزها هما معيار اليقين من الناحية العملية. ونحن نعرف عن طريق حدس مباشر لا يرقى إليه الشك وجود الفكر ووجود الله، وهذا الوجود الأخير ليس إلا نتيجة مباشرة لوجود الفكر، أما عن وجود العالم

الخارجي، فلا نستطيع أن نطمئن إليه إلا عن طريق الصدق الإلهي. وكذلك معرفتنا بهذا العالم خاضعة لوجود الله؛ لأنه لما كان الله موجوداً وكاملاً فإن الأفكار الواضحة المتميزة أفكار لوقائع متميزة لها وجود في الخارج.

* * *

ملبرانش: اليقين والرؤية[1] في الله[2].

ذهب ديكارت إلى أن الصدق الإلهي يضمن لنا أن أفكارنا الواضحة المتميزة أفكار لأشياء حقيقية واقعية. فأمامنا عنده ثلاثة حدود: أفكارنا العقلية، الحقيقة الواقعية في الخارج، الله. أما ملبرانش فقضى على هذا الثالوث وأرجعه إلى شيء واحد، فالأفكار هي الحقائق الخارجية نفسها. وعقلنا الذي يحصل على هذه الأفكار عن طريق حدس مباشر ليس في حاجة إلى الضمان الإلهي، وذلك لأنه طالما يكون حاصلاً على أفكار واضحة متميزة فإنه يرى الله ذاته.

|| «إذا كان جسمنا يحيا في عالم مادي، فإن عقلنا على اتصال دائم بعالم المعقولات الذي يلامسه ومن ثم يصبح لديه محسوساً» (أحادي، ١، ٥). وإذا أنكرنا ما للفكر من حقيقة خارجية فإن هذا معناه أن في استطاعتنا أن نتصور العدم عن طريق الفكر.» كل ما أفكر فيه لا بد أن يكون موجوداً على الأقل في الوقت الذي أفكر فيه، فإذا فكرت في الدائرة أو العدد، في الوجود أو اللامتناهي، أو في هذا الشيء المتناهي المعين، فإني أفكر في أشياء واقعية؛ لأنه إذا كانت الدائرة التي أفكر فيها ليست موجودة، فإنني إذ أفكر فيها لا أفكر في شيء. وفضلاً عن ذلك، فإن خصائص الدائرة التي أفكر فيها تختلف عن خصائص أي شكل آخر. وعلى ذلك، فلا بد أن تكون هذه الدائرة موجودة في الوقت الذي أفكر فيها، ما دام ليس للعدم خصائص يتميز بها. ومفهوم العدم واحد بحيث إن هذا العدم المعين لا يختلف عن ذلك العدم الآخر»

---

(١) La vision en Dieu (٢).

(أحاديث، ١، ٤). والمكان الذى توجد فيه كل هذه الأفكار، ومصدر حقيقتها جميعًا، هو الله. «أفكارنا الواضحة كلها موجودة فى الله من حيث إنه معقولات. ونحن نعاين هذه الأفكار فيه، وتشرق كل العقول الفردية بنور العقل الكلى. وإذا كانت أفكارنا أزلية أبدية، ثابتة ضرورية فلا بد أن تكون موجودة فى طبيعة ثابتة كذلك. ولا تسكن عقولنا إلا فى العقل الكلى، فى هذا الجوهر المعقول الذى يضم جميع مفهومات الحقائق التى تصل إليها» (أحاديث، ١٢، ١٠)» ||

وعلى ذلك، فأساس اليقين هو اتحاد[١] الكائن مع الله أو أكثر من ذلك هو وحدته[٢] معه. والحقيقة ليست إلا الله من حيث إنه حاضر فينا ويفكر فينا. وكل ما هو معقول فهو واقعى ومطلق. وقد ذهب ملبرانش، كما فعل ديكارت، إلا أن المعيار العملى للحقيقة هو وضوح الأفكار «وإذا أردنا أن نطلع على أفعال الله فعلينا أن نتأمل الأفكار التى يقدمها لنا؛ تلك الأفكار الواضحة التى أقام على أساسها أفعاله. وسنعرض أنفسنا لخطأ بليغ إذا نحن حاولنا اتباع طريق آخر» (أحاديث، ٣، ١٢) «وجميع أفكارنا الواضحة موجودة فى الله من حيث إنها معقولات، ولا تتضح لنا هذه الأفكار إلا فيه» (أحاديث، ١، ١٨). ولكن ما عسى أن تكون فائدة العالم المادى فى نظرية كهذه؟ - لا فائدة منه ألبتة، وإذا لم يكن هذا العالم موجودًا، فإن هذا لن يغير من معرفتنا بعالم المعقولات شيئًا (محادثات، ١، ٥). وفوق ذلك، سنكون جميعًا قادرين على الشعور بما نشعر به الآن، مفترضين كأن الأشياء لا وجود لها (أحاديث، ١، ٨٠٤، ٤). وعلى ذلك. فإذا افترضنا أن هذا العالم غير موجود، فلن نفطن إلى عدم وجوده، وما السبب الذى يجعلنا نقول: إنه غير موجود؟ إن معرفتنا به ليست معرفة مباشرة؛ إذ إن ما يجعلنا نعتقد بوجوده ليس إلا مجموع من الأحوال والتغييرات الذاتية[٣].

---

(١) l'union

(٢) l'unité

(٣) modifications subjectives

|| «لا يمكن أن يكون للأجسام تأثير على عقلنا، ولا يمكن أن تتمثل له ولا يستطيع العقل بدوره أن يدركها إلا عن طريق الأفكار التى تمثلها. ولن يتيسر له أن يشعر بوجودها إلا عن طريق أحوالنا الذاتية التى ليست إلا العلة التوافقية[١] التى تؤدى إلى وجودها» (أحاديث، ٦، ٥). ولكن هذه العلل التوافقية ليست قابلة للبرهنة العقلية. «إن مشيئات الله التى تتصل بهذا العالم ليست محصورة فى الفكرة التى لدينا عنه. ولما كانت هذه المشيئات وحدها هى التى تستطيع أن تعطى الوجود للمخلوقات، فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نبرهن إلا على الحقائق التى تتصل اتصالاً ضروريا بمبادئها العقلية فقط. وعلى ذلك، فلما كنا لا نستطيع أن نتأكد من وجود الأجسام عن طريق بداهة البرهنة العقلية، فليس أمامنا إذن إلا أن نلجأ إلى سلطة الوحى» (أحاديث، ٦، ٦)» ||

إن كل ما نشعر ونتأثر به، باعتباره صدى القوانين العامة لاتحاد النفس بالبدن ليس إلا الوحى الطبيعى الذى يرينا الله عن طريقه أن لدينا جسمًا وأننا محوطون بأجسام عديدة أخرى. ولكن الحواس تخدعنا أحيانًا، فما زال هناك مجال للشك النظرى فى شهادتها. ولذلك، فلا بد أن نلجأ إلى الوحى السماوى.

|| «فالدين يقدم لنا برهنة لا نستطيع أن نشك فى يقينها. وسواء أكان هناك جسم أم لا، فمن الثابت أننا نراه، وأن الله هو الذى يمدنا بالإحساس به، فالله إذن هو الذى يقدم أمام عقلى صور الناس الذين أحيا معهم، وصور الكتب التى أدركها، وأصوات الخطباء الذين أسمعهم... والدين هو الذى يظهرنى على أن الله خالق السموات والأرض، وأن الإنجيل كتاب مقدس إلهى، وأن هذا الكتاب يدلنى دلالة موضوعية بما اشتمل عليه أن هناك مخلوقات لا حصر لها. وهكذا، تستحيل كل هذه الأشياء التى بدت أمامنا على أنها مظاهر إلى حقائق واقعية. فهناك أجسام، وذلك مبرهن عليه بكل دقة إذا بدأنا من الإيمان (أحاديث ٦، ٨)» ||

---

(١) La cause occasionnelle

وحاصل القول أن لنفوسنا نوعين من العلاقات: علاقات مباشرة وضرورية[١]: بين خالق وجودها، بين العقل الكلي الذى هو «المحل للعقول كما أن المكان محل الأجسام»؛ وعلاقات غير مباشرة وممكنة[٢] على الرغم من أنها محكومة بقوانين عامة. وهذه العلاقات هى القائمة بين النفس وجسدها، وعن طريق هذا بين النفس وسائر الأجسام الأخرى. ولا تستطيع النفس أن تكون على يقين بوجود الأجسام - وهذا ينطبق على جسدها نفسه - إلا عن طريق غير مباشر - وهى ليست متحدة اتحاداً مباشراً إلا بالله وحده. فالرؤية فى الله، وهى نتيجة تأثير الله المستمر علينا - وبعبارة أخرى نتيجة ارتباط عقلنا بالعقل الكلى - هى الأساس فى كل يقين.

* * *

إسبينوزا: طالما كانت هناك أفكار مطابقة[٣]، فإن الفكر الإنسانى لا يختلف عن الفكر الإلهى.

يقول إسبينوزا: «أقصد بالجوهر[٤] ما هو فى ذاته، وما يتصور بذاته، وأقصد بالحال[٥] ما يوجد فى شىء آخر، وما يتصور بهذا الشىء الآخر نفسه». ومعنى هذا أن وجود الأشياء مرهون بتصورنا لها، وهى توجد على النحو الذى تصورناها عليه: فهنا وحدة بين الوجود والفكر. وعلى ذلك، فسنلتقى أيضًا بمبدأ الأفكار الواضحة عند إسبينوزا. وكتاب «الأخلاق» - حتى فى شكله الظاهرى - تطبيق واضح لهذا المبدأ.

---

(١) nécessaire

(٢) contingente

(٣) adéquates

(٤) substance

(٥) mode

|| « تختلف الفكرة عن موضوعها. فالدائرة شيء، وفكرتنا عن الدائرة شيء آخر (رسالة فى إصلاح الذهن. ترجمة إميل سيسيه، ج٢ ص٢٨٥). والفكرة[١] الحقة هى التى يجب أن تكون مطابقة لموضوعها (الأخلاق، ١، بديهية ٦). ولكن كيف نعرف أن الفكرة تكون مطابقة أو غير مطابقة لموضعها؟ لكى نصل إلى هذا يجب أن يكون للفكرة الحقة صفات ذاتية نتعرف بها عليها: «والفكر الصحيح لا يتميز عن الفكر الخاطئ عن طريق الصفة الخارجية[٢] فحسب، أعنى عن طريق ملاءمته لموضوعه. وإنما يتميز عنه على وجه الخصوص بشيء آخر هو صفته الباطنية[٣] أو الذاتية[٤]، أى منظوراً إليه من ناحية ذاته وماهيته الخاصة دون التفات إلى موضوعه... ففى الأفكار شيء ما له حقيقته يميز بين الحق منها والزائف» (رسالة فى إصلاح الذهن، ص٢٩٩)» ||

والصفة الذاتية للفكرة الحقة هى أن تكون مطابقة. والصورة المطابقة هى التى توجد فى الله ما دام الله يكون ماهية النفس الإنسانية، ولكن إذا كانت الصورة موجودة فى الله منظوراً إليه لا من حيث إنه يكون ماهية النفس الإنسانية بل باعتبار أنه يحتوى على هذه الفكرة أو تلك لأى شيء آخر فستكون هذه الصورة فينا على نحو جزئى فقط، أعنى أنها ستكون غير مطابقة. وهذا النقص فى المعرفة الذى يوجد فى الأفكار غير المطابقة هو الذى يؤدى إلى خطأ هذه الأفكار. وجميع الأفكار تكون حقة ومطابقة إذا كانت فى الله. وآية الفكرة المطابقة وكونها واضحة ومتميزة، وآية الفكرة غير المطابقة كونها هجينة[٥] مختلطة[٦] (الأخلاق، ٢، ٣٥، ٣٦). ولما كانت الفكرة المطابقة حقة بذاتها، فإن المعيار لصحة الأفكار فى خاتمة المطاف هو وضوحها وتميزها. «ولن تكون الأفكار الواضحة المتميزة أفكاراً خاطئة أبداً» (رسالة فى إصلاح

---

(١) l'idee

(٢) extrinséque

(٣)، (٤) intrinséque

(٥) mutilée

(٦) confuse

الذهن، ص ٢٩٩). ولكن وضوح الأفكار مستمد من عدم تميز الفكر الإنساني عن الفكر الإلهي.

وبالإضافة إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة لا يمكن أن تكون خاطئة، فإنها لا يمكن أن تكون من اختراع الوهم ولا يمكن أن تبعث على الشك.

|| «كلما قلت إحاطة العقل بالشيء زادت قدرته على الاختلاف. وكلما زادت إحاطته بالشيء، قلت قدرته على الاختلاق... (ص ٢٩٤). ولن يستطيع الوهم أن يمس الحقائق الأزلية، وإذا وجد مخلوق يكون عالمًا محيطًا بكل شيء، فلن يستطيع أن يخلق شيئًا. وفي الوقت الذي تتكون لدينا فيه فكرة واضحة متميزة، فلا داعي للخوف من اختلاف شيء ما عن طريق الوهم (رسالة في إصلاح الذهن، ص ٢٩٢)» ||

والفكرة الواضحة المتميزة لا يتطرق إليها الشك؛ لأن الشك لا يصدر إلا عن فكرتين مختلطتين متضادتين. أما الفكرة الحقة فتحمل معها يقينها مباشرة.

|| «والحقيقة آية على نفسها... ومن حصل فكرة حقة، فسيكون على علم في الآن نفسه بأن لديه هذه الفكرة وبأنه لا يستطيع أن يشك في حقيقة الشيء الذي تمثله (الأخلاق، ٢٢، ٤٣). وأي مقياس للحق يكون أكثر وضوحًا وأكثر يقينًا من الفكرة الحقة نفسها؟ فكما أن الضوء يظهر نفسه وينير معه الظلمات، فكذلك الحقيقة: هي معيار ذاتها، وهي كذلك مقياس الخطأ (الأخلاقي، ٢، حاشية ٤٣). ولما كانت نفوسنا ليست إلا جزءًا من العقل الإلهي، فلا بد أن الأفكار الواضحة المتميزة التي فيها تكون حقيقة كأفكار الله نفسها... (نفس المرجع). فالذي يملك فكرة مطابقة أو الماهية الموضوعية لشيء ما، يعلم وحده ما هو اليقين الأعلى، ما دام اليقين والماهية الموضوعية شيئًا واحدًا (رسالة في إصلاح الذهن، ص٢٨٦)» ||

وقد هاجم إسبينوزا الشكاك هجومًا لا هوادة فيه عن طريق نظرية أخرى شبيهة بالنظرية السابقة، فإذا كانت الفكرة الواضحة تحمل معها يقينها، فإن اليقين سينعدم إذا لم توجد هذه الأفكار الواضحة. ولكن لما كان العقل قادرًا على الوصول إلى الأفكار

الواضحة بطبيعته، فإن من يشك فى هذا سينزل بنفسه إلى مرتبة الجماد. وهو يريد أن نقيم له البرهنة على البراهين. وهكذا إلى غير نهاية.

|| «وإلى هذا الاعتراض، أوجه كلامى فاقول: إذا اتبع شخص ما - لا أدرى كم يكون نصيبه من توفيق القدر - طريقًا منهجيا فى دراسته للطبيعة أعنى إذا وصل إلى حقائق جديدة مرتبة ترتيبًا صحيحًا عن طريق قانون الفكرة الواضحة، فإنه لن يشك مطلقًا فى حقيقة ما وصل إليه من معارف؛ لأن الحقيقة تعلن عن نفسها بنفسها بدرجة كافية، وستكون رغبته فى العلم بحقيقة جميع الأشياء مقدمة - على نحو ما - على ما تمليه عليه أهواؤه (رسالة فى إصلاح الذهن، ص ٢٨٨)» ||

وكتاب «الأخلاق» كله رد من إسبينوزا على مذهب الشك بعد أن حاكى فيه النظام الذى تسير عليه الطبيعة، وجعل بذلك الشك أمرًا مستحيلاً.

|| «قد يطيب لبعض الشكاك ألا يتحول عن الشك، سواء كان هذا الشك متعلقًا بالحقيقة الأولى التى بدأنا منها أو بالحقائق التى رتبناها عليها، ولكن إذا لم يكن هذا النفر مخادعًا لنفسه، فلا بد أن يكون من بين هؤلاء الذين طمس الله على بصيرتهم منذ ولادتهم، أو من هؤلاء الذين أسلموا أنفسهم إلى تضليل الأفكار(١) السابقة(٢). ويجب ألا نتحدث مع هؤلاء القوم عن العلم. فالحق أنه إذا برهن لهم على شىء، فإنهم سوف لا يعرفون ما إذا كان البرهان صحيحًا أو خاطئًا. وإذا أنكروا البرهان أو وافقوا عليه أو اعترضوا عليه، فإنهم لا يعرفون ما إذا كانوا قد أنكروا أو وافقوا أو اعترضوا، ونستطيع أن نعتبر هؤلاء كآلات(٣) خالية على الإطلاق من العقل» (رسالة فى إصلاح الذهن، ص ٢٨٩ - ٢٩٠)» ||

* * *

---

(١)، (٢) les préjugés

(٣) automates

ليبنتز: اليقين الحدسى، والبرهانى[1]، والحسى.

ميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من المعرفة؛ المعرفة الحدسية والبرهانية والحسية (المحاولات الجديدة، ٤، ٢)؛ وأضاف إلى هذه الأنواع الثلاثة اليقين، ووضعها جميعًا تحت اسم المعرفة اليقينية فى مقابل المعرفة الاحتمالية (بند ١٤). وعلى ذلك، فهناك ثلاثة أنواع من اليقين: اليقين الحدسى، واليقين البرهانى واليقين الحسى.

ويشتمل اليقين الحدسى على نوعين من الحقائق: حقائق الواقع الأولية[2]، وحقائق العقل الأولية[3]. وكلاهما نعرفه معرفة مباشرة أما حقائق الواقع الأولية فهى نتيجة للتجربة الباطنية المباشرة. ولنأخذ على سبيل المثال هذه القضية العامة. «أنا أفكر، فأنا إذن موجود» أو القضايا الجزئية مثل «أفكر فى هذا الشىء المعين».

|| «الحدس الذى يظهرنا على وجودنا حدس نصل إليه عن طريق بداهة مطلقة ليست قابلة لأن يبرهن عليها وليست فى حاجة إلى هذه البرهنة بحيث إنى لو فرضت أننى شرعت فى الشك فى كل شىء، فإن شكى هذا لن يمتد إلى الشك فى وجودى أبدًا» (المحاولات الجديدة، ٤، ٩، ٣).

«وحقائق العقل الأولية هى تلك التى أسميها بوجه عام الحقائق المتطابقة مع ذاتها[4] وجميع التعريفات المطابقة تشتمل على حقائق العقل الأولية هذه». (٤، ٢، ١). «والذى يميز بين نوعى الحقيقة الحدسية هو أن حقائق العقل تبدو لنا ضرورية. أما حقائق الواقع فتبدو لنا ممكنة. ولكن كلا النوعين يجمعهما رباط واحد وهو أننا لا نستطيع أن نبرهن عليهما بشىء أكثر يقينًا منهما» (٤، ٢، ٢). «والإدراك المباشر

---

(١) certitude démonstrative

(٢) vérités primitives de fait

(٣) vérités primiteves de raison

(٤) identiques

لوجودنا وأفكارنا يقدم لنا الحقائق البعدية[1] البسيطة أو حقائق الواقع التى تمثل أولى التجارب التى نلتقى بها فى حياتنا. كما أن القضايا التى تتناول الحقائق المتطابقة مع ذاتها تشتمل على الحقائق الأولية البسيطة أو حقائق الفعل، أى الأضواء الأولى التى تنير عقلنا. وكلا النوعين لا يقبل البرهنة. ويسميان بالحقائق المباشرة: الأولى لأنه لا وجود فيها لوساطة بين الذهن وموضعه. والثانية لأنه لا وجود لوساطة بين الموضوع[2] والمحمول[3]» ||

أما فيما يتعلق باليقين البرهانى، فهو يرد إلى اليقين الحدسى. ذلك أن الفعل الذى نستخلص له النتيجة فى البرهان فعل حدسى بسيط يتناول فى نظرة عقلية واحدة المقدمات[4] والنتيجة. واليقين البرهانى ليس إلا اليقين الحدسى الذى ينصب على مجموعة من القضايا المتصل بعضها بالبعض الآخر بدلاً من أن ينصب على حقيقة أو قضية واحدة فقط.

لم يبق أمامنا بعد ذلك إلا اليقين الحسى: «نحن نصل إلى معرفة وجودنا عن طريق الحدس، وإلى معرفة وجود الله عن طريق البرهان، وإلى معرفة سائر الأشياء عن طريق الحس» (المحاولات الجديدة ٤، ٩، ٢). ومن المسلم به أننا نصل عن طريق الحس إلى معرفة شىء يقع خارجنا. ولكن المشكلة هى أن نعرف إلى أى حد يجب أن نثق فى هذا الاعتقاد الغرزى الذى يجعلنا نسلم بوجود أشياء حسية قائمة فى الخارج؟ الرأى عند ليبنتز أن المعرفة الحسية تؤدى - شأنها فى ذلك شأن جميع أنواع المعارف الأخرى - إلى اليقين. ولكن يجب أن يكون لدينا معيار للتمييز بين المعرفة الحسية الصادقة[5] وبين أوهام اليقظة والنوم. ولا نظن أن من الممكن أن نجعل من نصوع[6] الإدراكات معياراً للتمييز بين الحالتين.

---

(١) a posteriori

(٢) le sujet

(٣) le prédicat

(٤) les prémisses

(٥) véridique

(٦) vivacité

|| «على الرغم من أن الإحساسات الذاتية أكثر نصوعًا فى العادة من التخيلات، فإن هناك حالات يقع فيها أصحاب الخيال تحت تأثير تخيلاتهم بدرجة تساوى وربما تفوق درجة تأثر شخص آخر بحقيقة الأشياء. والمعيار الحقيقى لمدلولات الإحساس الصحيح قائم فى ارتباط الظواهر، وأى ارتباط ما يجرى فى الأمكنة والأزمنة المختلفة بعضه بالبعض الآخر، واتصال هذا كله بشعور أشخاص متعددة يمثلون هم أنفسهم ظواهر مهمة جدا فى هذا الباب. وهذه الرابطة التى تربط الظواهر، والتى تكون الضمان لحقائق الواقع بالنسبة إلى الأشياء المحسوسة التى تقع خارجنا، نستطيع أن نتحقق منها عن طريق حقائق العقل، كما نتحقق مما يبدو لنا بالنظر المجرد عن طريق القياس الهندسى (المحاولات الجديدة، ٤ ، ٢، ١٤)» ||

وعلى ذلك، فاليقين الحسى يتخذ دعامته من حقائق العقل الأولية لأن هذا اليقين يرجع إلى الشعور الباطنى المباشر فى الإنسان. وهذا بدوره خاضع لرقابة حقائق العقل. وهكذا فإن اليقين الحسى يرجع أيضًا إلى اليقين الحدسى. وقد رفض ليبنتز، شأنه فى ذلك شأن كل الديكارتيين، أن يعطى لليقين الحسى قيمة مباشرة. وإذا كان اتحاد النفس بالبدن يخضع لأسباب المناسبات التوافقية[١] أو لقانون الانسجام الأزلى[٢]. ففى كلتا الحالتين لا بد وأن نلجأ إلى خالق هذه القوانين باعتباره الضامن للوجود الحسى الخارجى للأشياء.

|| «إن أفكارنا تنبعث منا أى من داخلنا، دون أن يكون للمخلوقات الأخرى أى تأثير عليها أو على نفوسنا. وأفكارنا نفسها هى أساس يقيننا فيما يتعلق بالحقائق الكلية الأزلية. أما أساس حقيقة الممكنات فإنه قائم فى هذا التوفيق الذى يجعل ظواهر الحس مرتبطة بعضها ببعض بالطريقة التى تقتضيها الحقائق المعقولة (المحاولات الجديدة، ٤، ٤، ٢). وليست درجة هذا اليقين كبيرة. لأنه ليس مستحيلاً – من الناحية

---

(١) causes occasionnelles

(٢) L'harmonie

الميتافيزيقية - أن يكون هناك حلم متتابع ومستمر كحياة الإنسان نفسها. ولكن هذا أمر يتعارض مع العقل كما لو تخيلنا كتاباً تم تأليفه صدفة عن طريق تناثر أحرف الطباعة هنا وهناك بين دفتيه (المحاولات الجديدة - الكتاب الرابع، ٢، ١٤)» ||

والخلاصة أن اليقين الحسي يعتمد على اليقين العقلي، وعلى التوافق القائم بين الظواهر الحسية من ناحية وبين مطالب[١] العقل من ناحية أخرى. «حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في ارتباطها هذا الارتباط الذي يتوقف على ما يوجد في العقل من حقائق عقلية، كما تتوقف أيضًا على الملاحظة الدائمة للأشياء المحسوسة نفسها في حالة عدم ظهور الحقائق العقلية ظهورًا واضحًا» (المحاولات الجديدة، الكتاب الرابع، ١١، ١٠).

باركلي يذهب إلى الإعلاء[٢] من شأن اليقين الحسي.

أراد باركلي أن يتجنب الشك. وحرصه على هذا دعاه إلى القول باللامادية.

|| «إذا نبهني شخص إلى وجود ذرة من الغموض الذي مبعثه الشك في الفكرة التي لدي عن شيء ما، فسأكون محقا كل الحق إذا أنا تخليت عن هذه الفكرة فيما بعد، حتى إني أعتقد أن من حقي الآن أن أطرح الفكرة المضادة لها أيضًا» (المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - المحاورة الأولى» ||

وطرافة باركلي كلها قائمة في إنكاره الجوهر المادي كي يحتفظ لليقين الحسي بكل قوته.

|| «عندما ندرك الأشياء المحسوسة فإننا لا نستطيع أن نشك في وجودها (المحاورة الثالثة من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس). وكم تكون تفاهة فيلسوف ينظر إلى وجود الأشياء المحسوسة باعتبار أنها أشياء محتملة، ويتمادى في

---

(١) exigences
(٢) relever

ذلك إلى النهاية حتى يزعم أننا لن نبرهن عليها إلا إذا استعنا بالصدق الإلهى... أما أنا، فأقول: إننى إذا شككت فى وجود هذه الأشياء التى أراها وألمسها فى هذه اللحظة، فسأشك كذلك فى وجودى الخاص... إنى أعلن على الملأ أن يقينى بوجود أجسام (وأقصد بذلك الأشياء التى أدركها مباشرة بحواسى) يعادل يقينى بوجودى الخاص» ||

ويهاجم باركلى هنا تلك الفكرة الشائعة فى المدرسة الديكارتية كلها القائلة بأن وجود النفس أكثر يقينًا من وجود البدن. فيقين المعرفة الحسية عنده كيقين معرفة الشعور. ويتفقان فى أن كليهما يقين مباشر.

ويتمادى باركلى فى هذا حتى يقيم وجود الله على اليقين الحسى.

|| «من الواضح لى أن الأشياء المحسوسة لا يمكن أن توجد فى شىء آخر غير الذهن أو العقل. ومن هذا لا أستنتج فقط أن لها وجوداً حقا، ولكن - من حيث إن وجودها مستقل عن فكرى أو أن وجودها متميز عن كونها مدركة لى - فيجب أن توجد فى عقل آخر. وعلى هذا، فبالقدر الذى يوجد لدى يقين بوجود العالم الحسى وجوداً واقعيا يكون ثمة عقل لامتناه موجود بكل مكان يحتوى هذه الأشياء المحسوسة ويقومها (المحاورة الثانية)» ||

وهكذا قلب باركلى وضع المسألة بالصورة التى تركتها عليها المدرسة الديكارتية. فلم يعد الصدق الإلهى هو الذى يضمن لنا اليقين الحسى، بل أصبح صدق الحواس هو الذى يبرهن لنا على وجود الله. فليس ثمة إذن غير نوعين من اليقين: اليقين الحدسى أو المباشر الذى يتناول مدلولات الحس ومدلولات الشعور، واليقين البرهانى أو غير المباشر الذى يقوم على اليقين السابق. وعلى هذا، فقد وفق باركلى بين لا ماديته وبين اعتقاده التام بصدق شهادة الحواس، بل إن اللامادية عنده تضمن صدق الحواس. وإذا كان قد قضى على وجود الجوهر الجسمانى، وإذا كان قد جعل حقيقة الأشياء قائمة فى أفكارنا عنها، فما ذلك إلا لأن القول المضاد يفضى بالضرورة إلى الشك. «عندما ننصت إلى كل الاعتراضات التى نستخلصها من الألوان المختلفة التى

يقدمها لنا طوق الحمامة، أو ما يبدو لنا من انكسار المجداف المغمور فى الماء» (المحاورة الثالثة).

* * *

الشك التجريبى[1] عند ديفيد هيوم: نظرية الاعتقاد[2].

لم يبحث لوك فى النتائج الأخيرة التى أدت إليها التجريبية فى نظرية المعرفة الإنسانية. فكان عقله السليم الراسخ ينفر من كل تطرف. وقد نظر إلى اليقين باعتباره شيئًا واقعيًا. وأقام اليقيمن كله على أساس المعرفة الحدسية.

«هذا النوع من المعرفة لا يقهر أبدًا. فهو شبيه ببهاء يوم صحو، يرى مباشرة وكما لو كان بالقوة إذا اتجه إليه العقل ودون أن يترك الإنسان فرصة للشك أو التردد أو الدخول فى أى بحث. فهو ينفذ بنوره فيه. وعلى أساس هذه الرؤية البسيطة يقام كل يقيم وكل بداهة فى معارفنا. وإذا سأل سائل عن يقين أكبر من هذا اليقين، فإنه لا يعى ماذا يسأل عنه ويلوح أنه يرغب فى أن يكون برونيا دون أن يكون فى استطاعته أن يقطع الطريق إلى نهايته (محاولة عن الذهن البشرى، ٤، ٢، ١)».

أما هيوم فاستخلص بحماسة فلسفية صادقة النتائج الشكية التى تضمنها المذهب التجريبى تضمنًا منطقيا. فأعاد النظر فى التحليلات التى قام بها باركلى، وأقام الشكل الحديث. وأعلن – كما فعل باركلى – موافقته على كل ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة. لكنه وقف عند هذا الحد. فالتجربة المباشرة لا تؤدى بنا إلى معرفة جوهر ما، ومن ثم أنكر الجواهر الروحية والمادية على السواء. ولم يرجع فكرة المادة إلى مجموعة من الأحاسيس فحسب، بل فعل ذلك بالعقل أيضًا. فالتجربة الباطنية كالتجربة الخارجية كلاهما لا يؤدى بنا إلا إلى معرفة مجموعة من الإدراكات الحسية

---

(١) empirique

(٢) La croyanco

فقط. وأرجع بذلك فكرة[1] الأنا[2] إلى سلسلة من الإحساسات، وأصبح موضوع اليقين محصوراً فى الإدراكات الحسية والروابط القائمة بينها. وأصبح مصدره قائماً فى التجربة الحسية المباشرة فقط.

|| «لما لم يكن فى مقدورنا أن نجد فى العقل غير إدراكات حسية ولما كانت جميع الأفكار العقلية مستخلصة من الأشياء التى تكون ماثلة أمام العقل قبل فعل التعقل، فينتج من ذلك أنه يستحيل علينا أن نكون بعقولنا فكرة عن شىء ما أو نتصور شيئًا ما تصوراً مختلفًا اختلافًا نوعيا عن الأفكار أو الآثار الحسية. فلنوجه همنا - إن شئنا - إلى ما يقع خارجنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. ولنطلق خيالنا نحو السموات أو نحو الأطراف البعيدة من الكون، فإننا لا نخطو بذلك - فى الواقع - خطوة واحدة بعيدة عن أنفسنا؛ إذ لا نستطيع أن نتصور وجوداً غير وجود الإدراكات الحسية التى ظهرت فى هذا المجال الضيق. إنه عالم خيالنا، ولا وجود لفكرة إلا وقد ظهرت فيه (رسالة فى الطبيعة البشرية، ٢، ٦)» ||

لكن إذا كان قد انتهى بنا النظر النقدى إلى إرجاع موضوع المعرفة إلى آثار حسية[3] وإلى أفكار[4] أو صور مستمدة من تلك الآثار الحسية (انظر مشكلة الإدراك الخارجى)، فمن المحقق أن العلق الإنسانى لا يبدو أمام نفسه فى هذه الصورة (الفقيرة)؛ إذ لو كان فرضنا هذا صحيحًا فكيف يظل يلعب دوره فى فرص كهذا؟ وكيف يتأتى لنا أن نصف بعض إدراكاتنا بأنها موجودة وجوداً واقعيا ونصف البعض الآخر بأنه لا يتمتع بنفس هذه الدرجة من الموجود؟ وكيف نميز بين المعتقد والخيال[5]؟ ويمكننا أن نقسم الموضوعات التى يتناولها العقل الإنسانى إلى قسمين: العلاقات[6] أو

---

(١)، (٢) L'idé du moi

(٣) impressions

(٤) idées

(٥) la fiction

(٦) Les relations d'idées

الروابط القائمة بين الأفكار، ومواد[1] الواقع. ويتكون من القسم الأول العلوم الرياضية كالهندسة والجبر مثلاً... إلخ. وميزة هذه العلوم أن نظرياتها يمكن أن نصل إليها عن طريق عملية التفكير وحدها، دون أن نشغل أنفسنا بما يجرى فى الكون من ناحية الواقع. فنظريات إقليدس ستظل صحيحة سواء وجد فى الطبيعة مثلثات ودوائر أو لم يوجد.

أما من حيث مواد الواقع، فسيكون فى مقدور الخيال دائمًا أن يتصور الظاهرتين المتضادتين باعتبارهما ممكنتين؛ إذ إن هذا لا يشتمل على تناقض فى عالم الخيال. فالقضية القائلة. «لن تشرق الشمس باكرًا» صحيحة صحة القضية «ستشرق الشمس باكرًا». إذن، ما هى «طبيعة البداهة» التى تثبت لنا وجود مواد الواقع وجوداً واقعيا بالإضافة إلى شهادة الحواس فى لحظة الإدراك؟ الحق أن جميع استدلالاتنا فيما يتعلق بمواد الواقع تعتمد على العلاقة بين العلة والمعلول. ومبدأ العلية[2] ليس شيئًا آخر غير العادة[3].

|| نظراً للصلة المستمرة بين شيئين اثنين. ولنأخذ على سبيل المثال الحرارة واللهب، فسيتعين علينا عن طريق العادة أن نتوقع وجود أحدهما إذا ظهر الثانى. والعادة هى المدبر الأكبر للحياة الإنسانية، فعن طريقها تصبح تجربتنا مفيدة لنا، وتجعلنا نتوقع فى المستقبل سلسلة حوادث شبيهة بتلك التى حدثت فى الماضى، وبغير العادة سنكون على جهل تام بمواد الواقع اللهم إلا ما يكون منها حاضراً حضوراً مباشراً أمام الذاكرة أو الحواس... فإذا ظهر اللهب أو تساقط الثلج فالعقل يتجه عن طريق العادة إلى توقع الحرارة فى الحالة الأولى والبرودة فى الحالة الثانية، ويعتقد بوجود هذه وتلك ويتوقع ظهورهما وشيكًا، وفى مثل هذه الحالات لا يستطيع المرء أن

---

(١) les matiéres de fait

(٢) le principe de causalité

(٣) l'habitude

يتفادى شعور التوقع هذا لأنه يملى نفسه عليه بالضرورة عينها التى يشعر فيها بعاطفة الحب إذا أصابه خير وبعاطفة الكراهية إذا لحقه شر. فجميع هذه العمليات ليست إلا نوعًا من الغرائز الفطرية التى لا يجدى فى كبتها أو فى إيجادها الاستدلال العقلى ولا عمل الذهن» (محاولة عن الذهن البشرى، فصل ٤، ص ١)» ||

نستطيع الآن أن نعين الفوارق بين المعتقد والخيال.

|| لا تختلف فكرة الوجود عن فكرة الشىء الذى نتصوره موجوداً. فتفكيرى فى شىء لا يختلف عن تفكيرى فيه باعتباره موجوداً. فهذه الفكرة (فكرة الوجود) عندما تنضاف إلى صورة شىء ما، لا تضيف جديداً إليها (رسالة فى الطبيعة البشرية، ٢، ٦)، ولكن على الرغم من ذلك فإن هناك حقيقة واقعة تقول: إننا نتصور أشياء كثيرة لا نعتقد بوجودها. وعلى هذا، فما دام هناك فرق شاسع بين التصور البسيط لوجود شىء وبين اعتقادنا بوجوده، وما دام هذا الفرق ليس قائمًا فى العناصر التى تتألف منها الفكرة التى نتصورها، فينتج من هذا أن الاختلاف يكون فى الطريقة التى نتصور بها وجود الشىء... وما دام المعتقد لا يستطيع أن يغير إلا من الطريقة التى نتصور بها شيئًا من الأشياء، فقد يكون هذا عن طريق إعطاء أفكارنا درجة عظمى من القوة والبروز أو النصوع (نفس المرجع، ٣، ٧)» ||

وعلى هذا، فالمعتقد لا يختلف عن الخيال إلا اختلافًا بالقياس إلى الذات عن طريق العاطفة أو الشعور الذى يصاحبه.

|| «ما المعتقد إلا فكرة تختلف عن الخيال لا فى طبيعة أو ترتيب عناصرها. بل فى الطريقة التى تصورت بها. وإذا أردت تفسير هذه الطريقة، فسأصادف صعوبة كبيرة فى إيجاد كلمة تناسب الحالة بسهولة... فشعورنا بالفكرة التى تحوز الموافقة[1] أو التصديق[2] يختلف عن شعورنا بالفكرة الخيالية التى لا يمليها علينا إلا خيالنا وحده.

---

(١)، (٢) l'assentiment

ولأحاول أن أصور هذه الاختلاف بأن أقول: إن الشعور فى الحالة الأولى يكون قويا قوة عظمى، ذا بروز ونصوع، ثابتًا، راسخًا. وقد استخدمت هذه الألفاظ المتنوعة التى قد تبدو غير فلسفية لكى أبين فعل العقل الذى ينظر إليه على أن من مهمته توضيح الواقع أكثر مما يفعل الخيال. أما هذا الأخير فهو يثقل كاهل التفكير (محاولة عن الذهن البشرى، ٥، ٢ - رسالة فى الطبيعة البشرية، تذييل ب)» ||

وفى الحالة التى يكون الإحساس فيها حاضراً، فإن نصوعه الذى يفوق نصوع كل الصور الخيالية الأخرى يكون كافيًا لتمييزه عن التخيلات الخالصة. ولكن إذا فرضنا أن الشىء المحسوس غير موجود أو غائب، هل أستطيع أن أميز بين الحقيقى والخيالى؟ أم أكون فى حالة من عدم التعيين التى لا تسمح لى بأن أتوقع ظهور شىء معين بعد ظهور هذا الشىء الآخر بل أتوقع فيها ظهور أى شىء؟ الحق أننا إذا كنا عاجزين عن السيطرة على الحاضر فلسنا بأقل عجزًا عن السيطرة على المستقبل. ولكن ليس معنى ذلك أن المستقبل متروك لعبث الخيال؛ إذ إنه يتشكل عن طريق تدخل العادة والعاطفة التى تصاحبها. فإذا ألقيت بقطعة من الخشب فى النار فإنى أتوقع ازدياد اشتعال النار وأعتقد أنها ستزداد توجهًا.

|| «ليست العاطفة التى تصاحب الاعتقاد إلا تصور شىء أقوى وأرسخ من التصور الذى يصاحب الخيالات المحضة، وينشأ هذا النوع من التصور من الرابطة التى تكونت عن طريق العادة بين الشىء وشىء آخر حاضر أمام الذاكرة والحواس... ما الذى يعطى هذه القوة للتصور؟ - إنه حضور الشىء حضوراً واقعيا أمام الإنسان، والانتقال عن طريق العادة إلى صورة شىء آخر اعتدنا أن نجد ظهوره مرتبطًا بالشىء الأول. وتلك هى العملية العقلية الوحيدة التى نقوم بها فى كل أبحاثنا التى تتعلق بمواد الواقع والوجود (محاولة عن الذهن البشرى، ٥، ٢)» ||

وعلى ذلك، فلا يوجد اختلاف فى الجوهر بين الخيال والحقيقة، وإنما الاختلاف بينهما قائم فى عاطفتنا أو شعورنا الذاتى الذى يصاحب كلا منهما. وكل ما يمكننا قوله: إننا نعتقد بوجود الشىء فى حالة الحقيقة، ولا نعتقد ذلك فى حالة الخيال. ولكن

هل تبرر طبيعة الأشياء وجود هذا الشعور؟ كيف نستطيع أن نعرف ذلك ما دمنا لسنا على يقين من وجود الأشياء نفسها؟ إن العلم الوضعى يقوم على أساس مبدأ العلية. ولكن هذا المبدأ ليس إلا من فعل العادة، والضرورة التى فيه ضرورة ذاتية. ونحن لا نفسر به الوقائع بل نستخلصه منها. وقد كان من الممكن أن يؤدى هذا التحليل الشكى إلى عدم الثقة فى العلم، لو لم تكن الطبيعة قد جعلت المعتقد فى قوة الغريزة، وفى قوة الاستعداد الآلى[1]: «لقد كتبت علينا الطبيعة أن نصدر أحكامنا على الأشياء بضرورة لا تقهر ولا تقل عن الضرورة التى جعلتنا بها نتنفس ونحس... وليس الاستدلال العقلى والاعتقاد إلا ضربًا من الشعور أو نوعًا خاصا من التصور يستحيل على الصور الخالصة والتأملات العقلية الذاتية أن تقضى عليه (نفس المرجع).

ولعلنا قد لاحظنا أن هيوم تجنب الخوض حتى الآن فى المعتقدات المؤسسة على الحدس أو البرهان، تلك التى تتخذ موضوعها مما أطلق عليه اسم «الروابط بين الأفكار».

|| «أما فيما يتعلق بالقضايا القائمة على الحدس أو البرهان، فإن من يصدق بها لا يستطيع مناقشة الطريقة التى ترتبط بها الأفكار التى تتضمنها، لا، بل يتحتم عليه بالضرورة أن يتصورها على هذا النحو، سواء أكان ذلك مباشرة أو بوساطة أفكار أخرى .. ويستحيل على المخيلة أن تتصور شيئًا يضاد برهانًا ما (رسالة فى الطبيعة البشرية، ٣، ٧)» ||

وعلى ذلك، فالاعتقاد الذى يتخذ موضوعه من «الروابط بين الأفكار» يقوم هو أيضًا على عاطفة ذاتية. ولكنه يتميز بصفة خاصة، هى صفة الضرورة. فنحن لا نستطيع أن نتخيل ما يضاد الحقائق الرياضية. وعلى الرغم من ذلك، فإن ثمة ما يجعلنا نشك فيها.

---

(١) mechanical tendency

|| «علينا أن ننظر إلى عقلنا على أنه نوع من العلة. معلوله الطبيعى هو الحقيقة. ولكن غالباً ما تتدخل بعض العلل الأخرى فيؤدى هذا، بالإضافة إلى ثبات قوانا العقلية على حالة واحدة، إلى أبطال أثر العلة فى المعلول. وبهذا تستحيل كل معرفة إلى احتمال؛ ودرجة هذا الاحتمال تقل أو تزداد بحسب التجربة التى لدينا عن صدق أو خداع عقلنا، وبحسب سهولة أو تعقيد الحالة التى نبحثها (رسالة فى الطبيعة البشرية، ١،٤)» ||

ولا ندرى كيف خولت مبادئ هيوم له أن يخرج من شكه العلوم الرياضية مع أنها تتحول إلى علوم واقع إذا نظر إليها نظرة تجريبية. وسيقوم إستيوارت مل فى نظريته فى التداعى المتصل[١] بإتمام ما فعله هيوم ببيان أن التعريفات والبديهيات الرياضية ليست إلا «حقائق استقرائية».

ومذهب الظاهريات[٢] الذاتية هو الصورة التى اتخذها الشك فى العصور الحديثة. فاليقين لا وجود له إلا باعتباره حالة ذاتية، ولا وجود لمبادئ وإنما هناك عادات[٣] للعقل. وإذا حكمنا بشىء أو قمنا بعملية استدلال فإن هذا ليس إلا من قبيل الاتفاقات[٤] السعيدة. والحكم والاستدلال وقائع يجب ألا نقوم بتحليلها عن قرب خشية أن تنحل إلى العدم. واليقين – إذا أعملنا النظر فيه – لن يصبح حتى حالة ذاتية إلا إذا كانت قوة الطبيعة تفوق تأثير الحجج الشكية. والعلم ليس إلا خلاصة لتجربتنا الماضية يساعدها استقراء يمتد بنا نحو المستقبل. وهذا الاستقراء نفسه عملية مقدسة وغريزية من عمليات طبيعتنا. ولكن العقل لن يستطيع أن يحقق لنفسه النصر بأن يقول مثلاً فى أحد استدلالاته: «إن الحالات التى لم تمر بتجربتنا بعد يجب أن تكون شبيهة بتلك التى مرت بتجربتنا السابقة».

* * *

(١) associations indissolubles
(٢) Le phénoménisme
(٣) habitudes de l'esprit
(٤) accidents heureux

كانت: معيار الحقيقة؛ اليقين[1]، الإيمان[2]، الظن[3] – اليقين العلمى، عدم إمكانية الميتافيزيقا؛ الإيمان الخلقى.

يبدو أن المشكلة قد عادت إلى النقطة التى تركتها عندها الفلسفة اليونانية. وقد جعل هيوم نفسه من الحكيم الأكاديمى المثل الأعلى للفيلسوف. ويلوح أن المذاهب العقلية الضخمة: مذاهب ديكارت وليبنتز كمذاهب أفلاطون وأرسطو فى عصور الفلسفة الأولى، لم تفعل شيئًا أكثر من أنها أثارت الارتيابية وأكسبتها قوة لم تكن فيها. ولكن هناك شيئًا، على الرغم من ذلك، احتل مركزًا هاما فى العصور الحديثة لم يهيأ له الجو فى العصور الماضية. فقد هيئ للعلم منذ قرنين مكان مستقل عن الفلسفة. وبينما كانت المذاهب الفلسفية يهاجم بعضها بعضًا، ويتلاشى الواحد منها تلو الآخر، كان العلم يخطو فى طريق التقدم خطوات متصلة. وهذه ظاهرة كان على الارتيابية أن تعمل حسابًا لها. ولذلك فإن حجج الأقدمين وحجج مونتنى التى قيلت حولها جهلنا بالأشياء الطبيعية بدت أشياء صبيانية عفى عليها الزمن. ومن أجل هذا فإن هيوم لم يجرؤ على الحديث عن التوقف عن الحكم، ولا على مهاجمة النتائج التى وصل إليها العلم. وسخر العلم من الشك، وكتب له النصر. وكان عليه أن يمنح قوته إلى من نصب نفسه للدفاع عنه: وظهر كانت، واطلع بهذه المهمة. فأراد أن يتخلص من شك هيوم، ويقيم العلم على أساس ثابت دون أن يكون هذا الأساس إيقانيا ميتافيزيقيا بعد أن اتضح أن من سنة هذه المذاهب الإيقانية أن تقضى على نفسها بنفسها باستمرار.

ولكى يقيم كانت أساس اليقين لجأ إلى التفرقة التى قال بها بين الموضوع والذات، بين مادة المعرفة وصورتها. ما معيار الحقيقة؟ هل هو موجود فى موضوع المعرفة؟

---

(١) certitude

(٢) foi

(٣) opinion

|| إذا كانت الحقيقة عبارة عن توافق المعرفة مع موضوعها. فيجب ألا ينظر إلى معرفتى على أنها حقة إلا إذا توافقت مع موضوعها. ولكن إذا قارنت المعرفة مع موضوعها، فمعنى ذلك أننى أقارن المعرفة مع نفسها. وذلك لأننى لا أعرف هذا الموضوع إلا عن طريقها. وعلى هذا. فإنى أطالب معرفتى أن تثبت نفسها؛ لأنه لما كان موضوع المعرفة يقع خارجى والمعرفة داخلى فإننى لا أستطيع أن أقطع إلا بشيء واحد، وهو: توافق معرفتى مع معرفتى بالموضوع أو عدم توافقهما. وقد أطلق الأقدمون فى أحد شروحهم اسم التفكير الدائرى[1] على مثل هذا الدور[2]. ولاحظ الشكاك أن مثل هذا التعريف للمعرفة كمثل شخص أراد أن يدلل على صدق ما قاله أمام القضاء بأن استعان بشهادة شخص نكرة لا يعرفه أحد. وأكد أن هذا الشخص الذى أتى به شخص شريف ليتخذ من هذا دليلاً على صدق ما قال. وإلى هنا، لم نفعل شيئًا إلا أن أقمنا الاتهام ولم يبق إلا حل المشكلة التى استعصى على الجميع حلها» (نقد العقل الخالص - المنطق، المقدمة، ٧)» ||

يرى كانت أن محاولتنا محاولتنا إيجاد معيار مادى عام للحقيقة ليس مستحيلاً فحسب بل متناقضًا؛ إذ يأن هذا المعيار يجب أن يقوم على افتراض عدم وجود اختلاف بين الأشياء. وفى الوقت نفسه يكون صالحًا للتمييز بينها ما دام معيارًا ماديا.

وعلى العكس من ذلك، فإن الاهتداء إلى معيار صورى عام للحقيقة يبدو أمرًا ممكنًا مباشرة.

|| «ذلك أن المعرفة الصورية قائمة ببساطة فى توافق المعرفة مع نفسها، وبغض النظر عن كل الأشياء وعن اختلافاتها. وعلى ذلك، فالمعيار الصورى للحقيقة ليس شيئًا أخر إلا التعبير المنطقى العام عن خاصية اتفاق المعرفة مع نفسها، أو - والمعنى واحد

---

(١) dialléle

(٢) cercle

- اتفاقها مع القوانين العامة للذهن أو العقل (نقد العقل الخالص - المنطقة، المقدمة، ٧)» ||

وقد وضع كانت ثلاثة معايير للحقيقة، كلها صورية أو منطقية.

١- مبدأ التناقض أو الهوية[١] الذى يحدد الإمكانية الذاتية لمعرفة الأحكام الاحتمالية[٢]. ومهمة هذا المبدأ مهمة سلبية صرفة؛ إذ يبين لنا أن المعرفة ليست متناقضة. وهذا هو الشرط الأول الذى يجب توفره لتصبح المعرفة صحيحة. ولكنه ليس بكاف.

٢- مبدأ العلة الكافية[٣]. ويتخذ كأساس للحقيقة (المنطقية) لمعرفة ما من المعارف، أعنى أنه هو الذى يقرر أن المعرفة تؤخذ كمادة للأحكام التوكيدية[٤] الثبوتية[٥].

٣- مبدأ الثالث المرفوع[٦]، ويتخذ كأساس للضرورة (المنطقية) لمعرفة ما من المعارف، وهو يقرر أننا يجب أن نحكم بكذا، أعنى أن نقيض حكمًا خاطئًا. وهذا هو مبدأ الأحكام الضرورية[٧].

|| «الحقيقة صفة موضوعية للمعرفة. ولكن الحكم الذى تقرر به أن شيئًا ما حقيقى، والعلاقة التى بين هذا الحكم وبين عقل معين، ومن ثم بين ذات معينة هى التى تكون المعتقد الذاتى، والمعتقد يكون إما مؤكدًا وإما غير مؤكد. واليقين هو معتقد مصحوب بالشعور بالضرورة. وعلى العكس من ذلك، فالمعتقد غير المؤكد أو غير اليقينى

---

(١) principe de contradiction ou d'identité

(٢) problématiques

(٣) principe de la raison suffisante

(٤)، (٥) assertoriques

(٦) principe du tiers exclu

(٧) apodictiques

يكون مصحوبًا بالشعور بإمكانية ما يضاد اعتقادنا. وإذا كان المعتقد ليس مرضيا من الناحيتين الذاتية والموضوعية، فسيكون فى هذه الحالة ظنا. وإذا كان غير مرض من الناحية الموضوعية مرضيًا من الناحية الذاتية، فسيكون إيمانًا. فهناك إذن ثلاثة أنواع من المعتقدات: الظن - والإيمان - واليقين. والظن يعبر عنه بحكم احتمالى، ويعبر عن الإيمان بحكم ثبوتى توكيدى. ويعبر عن اليقين بحكم ضرورى. وإذا عرض لى ظن فإنى أنظر إلى اليقين الذى يحتوى عليه هذا الظن باعتباره احتماليا، وإذا «اعتقدت» عقيدة معينة، فإنى أثبتها باعتبار أن يقينها يقين ثبوتى ولكنه ليس موضوعيا، أى إن هذا اليقين ليس ضروريا مع أنه ذاتى (خاص بى وحدى). وأخيراً، فإذا كنت على يقين من شىء، فإنى أثبته باعتبار أن يقينه ضرورى أى موضوعى، يقول به كل الناس. فالاعتقاد بخلود النفس على سبيل المثال يكون احتماليا؛ إذ كنا نقوم بأعمالنا فى الحياة «كما لو كان من المحتمل أننا سنخلد فى حياة أخرى». ويكون ثبوتًا إذا كان كل منا يعتقد بأنه خالد، ويكون ضروريا إذا كنا جميعًا على يقين من أن هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة (نقد العقل الخالص، المنطق، المقدمة، الفصل التاسع)» ||

واليقين، وأقصد بذلك المعتقد الذى يستمد مصدره من مبدأ صادق في ناحيتيه الذاتية والموضوعية، يكون تجريبيا أو عقليا بحسب قيامه على التجربة أو العقل. واليقين العقلى أو الأولى يكون رياضيا أو فلسفيا. واليقين الأولى حدسى. أما الثانى فاستدلالى[1] يتم على دفعات بدلاً من أن يتم فى نظرة واحدة. ويتميز اليقين العقلى التجريبى بشعور الضرورة الذى يصاحبه. فالأول ضرورى والثانى ثبوتى. «فنحن موقنون عقليا بما نعرفه أوليا. وعلى ذلك، فقد تتناول معارفنا موضوعات التجربة ولكن يقينها مع ذلك يمكن أن يكون تجريبيا وعقليا فى نفس الوقت، وذلك فى حالة ما إذا كنا نعرف عن طريق مبادئ أولية قضية يقينها تجريبى». (نقد العقل الخالص - المنطق - المقدمة، الفصل التاسع).

---

(١) discursive

لنحاول الآن أن نستخلص ما تدل عليه جميع هذه المصطلحات. إذا حاولنا أن نقارن بين المعرفة وموضوعها فسنصل بذلك إلى فشل محقق. وفى الحقيقة كيف نستطيع أن نعطى لموضوع المعرفة وجوداً مستقلا عن الفكر العارف؟ وعلى هذا، فالفكر يجب أن يكون الضامن لنفسه. ولا وجود لمعيار مادى عام، وليس هناك إلا معايير صورية. فمبدأ التناقض هو المبدأ العام الصالح للحكم على جميع أحكامنا التحليلية. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المبدأ معيار عام لك حقيقة، ولو أنه معيار سلبى خالص؛ إذ إنه يشترط فى جميع أحكامنا أن تكون خالية من التناقض الذاتى، ولكن قد يكون الحكم خالياً من كل تناقض ذاتى. ومع ذلك فيكون غير صادق أو الأساس له من الواقع (نقد العقل الخالص. التحليل الترنسندنتالى، ١، ٢، القسم الأول).

وهنا نصل إلى مشكلة تبدو بدون حل. فنحن نفهم كيف أن المعيار الصورى، مثل مبدأ التناقض، يبين لنا عدم تناقض العقل مع نفسه. ولكن كيف يكون للمعيار الصورى قيمة موضوعية؟ إن مهمتنا محصورة فى السيطرة على العالم الذى يبدو أمامنا عن طريق الوصول إلى بعض القوانين العلمية والمبادئ العامة، وللوصول إلى هذا الهدف، لنفترض أن معرفتنا هى التى يجب أن تراعى وجود الأشياء الخارجية وتكون متفقة مع ما عليه هذه الأشياء... وفى هذه الحالة، علينا أن نتخلى عن التفكير، لنصل إلى هذه المبادئ التى تتفق مع مهمة التفكير فى هذا الغرض. فلنلجأ إذن إلى فرض آخر، نفترض فيه أن الأشياء الخارجية هى التى يجب أن تراعى معرفتنا الذاتية وتكون متفقة مع ما تمليه عليه هذه المعرفة. فى هذا الفرض ستصبح قوانين الفكر قوانين ضرورية للظواهر الخارجية، وستحرز تجربتنا انتصارات كثيرة تبرهن وتثبت باستمرار أن هذه القوانين لها قيمة موضوعية. فالمسألة إذن فى نهاية الأمر تنحصر فى الحصول على معرفة لها قيمة كلية وضرورية، معرفة قوامها قوانين لم توضع لعقلنا فحسب بل لجميع العقول، وحتى لجميع الأشياء - على الأقل باعتبارها موضوعاً لتفكيرنا. وهذه القوانين هى نفسها المبادئ التى يمليها ذهننا. وما زال المعيار صوريا، ولكنه أصبح موضوعيا دون أن يستحيل إلى معيار مادى؛ إذ رأينا أنه يتعذر علينا أولاً أن نفكر فى

الموضوعات الخارجية إلا عن طريق المقولات[١] التى هى عبارة عن صور ذهننا والشروط التى يضعها تفكيرنا. وعلى ذلك، فهذا المعيار الذى نهتدى إليه عن طريق تطبيق هذه الصور فى الظواهر المحسوسة له طابعه الذاتى. وهو من هذه الناحية يحقق الفرض الذى أنشئ من أجله. ومن ناحية ثانية، فإن مبادئ الذهن لا تمثل فقط قوانين تفكيرى الخاص فحسب بل قوانين كل تفكير وصور كل معرفة موضوعية. وهى صادقة وضرورية بوجه عام لكل كائن مفكر على الإطلاق. ويؤدى هذا إلى توافق العقول كلها؛ الأمر الذى يؤدى بدوره إلى وحدة العلم ويجعل لمعرفتنا قيمة موضوعية ما دامت هذه الوحدة نتيجة عمل العقل الإنسانى - بوجه عام - لا عمل عقل فردى خاص. وليس هذا فحسب. فالظواهر لا تعرف إلا إذا أخضعناها لمقولات الذهن[٢]. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الصور الأولية تظل فارغة إذا تركت وحدها، فعلينا أن نملأها بالظواهر التى تؤلف بينها هذه الصور وتجعل بينها وحدة هى شروط وجود الشعور، ومن ثم شرط وجود التفكير. وعلى هذا، فقد استحال المعيار الصورى إلى معيار موضوعى. وأصبح للمقولات قيمة موضوعية من حيث إنها تستخدم فى ربط الظواهر بعضها بالبعض الآخر. ومن حيث إنه لا توجد موضوعات للفكر خارجها. والفكر يضمن نفسه بنفسه، ويبرر وجوده عن طريق اهتدائه إلى وحدة العالم التى تبدو له وسط كثرة الظواهر. وهو موضوعى من حيث إنه لا وجود له إلا باعتباره فكراً للعالم، ذلك العالم الذى ينحل بدونه إلى هباء من الظواهر.

|| يبدأ العقل الإنسانى من مبادئ لا محيص عن مزاولتها فى أثناء التجربة. وهذه التجربة نفسها تعطى لهذه المبادئ الضمان الكافى (مقدمة الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص). و «إمكانية التجربة» معناها إعطاء حقيقة موضوعية لجميع معارفنا الأولية... فالتجربة لها سند من المبادئ التى تحدد صورتها الأولية، أى مجموعة القواعد التى

---

(١) catégories

(٢) l'entendément

تؤلف الوحدة في تركيب الظواهر. أما الحقيقة الموضوعية لهذه الشروط الضرورية فمن الممكن أن تظهر دائمًا في حقل التجربة أو – على الأقل – في حقل التجربة الممكنة (نقد العقل الخالص – التحليل الترنسندنتالي، ١، ٢، القسم الثاني)» ||

وحاصل القول: إن كانت أراد أن يقيم العلم على أسس لا سبيل إلى انهيارها. فوجد أمامه مذهبين متعارضين: المذهب التجريبي الذي انتهى في امتداده المنطقي إلى شك هيوم، والمذهب الإيقاني الميتافيزيقي الذي يقوم في رأي كانت على جدل نظري لا قيمة له إلا في الظاهر، ولذلك الفيناه في تحول مستمر يتخذ أشكالاً متعددة، ومذهب هذا شأنه لا يمكن أن يقدم لنا يقينًا ثابتًا ما دام هذا الثبات ليس فيه. ولكي نبتعد عن الشك لا بد أن نستعين بمنهج جديد هو «النقد»[١]. فالعلم لا يأتي عن طريق الصدفة والاتفاق السعيد كما يدعي التجريبيون؛ إذ إنه موضوعي. وهو ليس «ظاهرة» توصف فحسب بل «قانون» حتمي. وليست التصورات الأولية إذا أخذت بمفردها إلا صورة المعرفة. أما مادتها فلا يمكن أن نحصل عليها إلا عن طريق التجربة. وعلى هذا، فإذا استخدمنا هذه التصورات (العلة، والجوهر، والوجود) في موضوعات عالية على التجربة. فإن هذا لن يؤدي بنا إلا إلى أوهام لا غناء فيها. وتلك الأوهام هي الميتافيزيقا، واليقين لا يتأتى إلا عن طريق حدوس إما قبلية (رياضية) وإما بعدية (فزيائية).

|| «إن العلم الذي يود أن يتمادى في ميدان الأوليات عن طريق تصورات خالصة، بدون نقد – لن يحصل إلا على نجاح ظاهري... ولا محل للشك في الرياضيات ولا في الطبيعيات؛ لأنه ليست هناك إلا «المعرفة الفلسفية الخالصة» التي تتيح ظهور الشك، وهي معرفة رياضية ولا تجريبية. ويرى أصحاب الشك المطلق أن كل الحقائق إن هي إلا مظاهر جوفاء، وعلى هذا، فهم يميزون بين المظاهر وبين الحقائق،

(١) La Critique

ويجب إذن أن يكـون لديهـم علاقـة لهـذا التمـيـيز. وتبعًا لذلك، فإن قـولهم هذا يفترض أن لديهم معرفة بالحقيقة. وفى هذا ن يناقضون أنفسهم (نقد العقل الخالص - المنطقة - المقـدمة ١٠)» ||

وعلى هذا، فقد أقيم العلم على أسس ثابتة. والقول بأن كانت كان شاكا قول لا يصيب الواقع. فقد كانت كل مـهمتـه - بمعنى من المعـانى - محـصورة فى محـاربة الشك، ووضع العلم فى مـأمن من تقلبات الفلسـفات الإيقـانية المتـغيـرة التى خضـعت لنزوات أصحابها. حقا، إنه حرم علينا معرفة المطلق ولم ينظر إلى المحاولة التى تريد أن تجعل من الميتافيزيقا علمًا إلا على أنها وهم طبيعى متجدد للعقل الإنسانى.

ولكن إذا كان اليقين الموضوعى وقفًا على عالم الظواهر فقط، فإنه قد بقى للحقائق التى تنتمى إلى عـالم آخر غير هذا العـالم نوع آخر من اليقين هو الإيمان. وهو يقين كاف من الناحية الذاتية غير كاف من الناحية الموضوعية. و «نقد العقل الخاص» يمهد الطريق للإيمان ويقيم شرعيته. وما دامت مـعرفتنا العلمية لا تتناول إلا الظواهر، فإننا نجهل كل ما يدور حول الأشياء فى ذاتها أو عالم الذوات (النومين). فمبدأ العلية مثلاً لا معنى له إلا فى عالم التجربة. وعلى هذا، فنستطيع أن نقبل الجبرية فى عالم الظواهر والحرية فى عالم الذوات فى نفس الوقت.

|| «أجـد نفسـى مضطرا إلى أن ألغى المعرفـة العلمـية وأسـتـبدل بهـا الاعـتـقـاد الإيمانى... ذلك أن للنقد هذه الميزة الفائقة وهى أنه يقضى على جميع الاعتراضـات الموجهة نحو الأخلاق والدين (مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص)» ||

وقد حدد ميدان العلم فأصبح محـصوراً فى عالم الظواهر. أما العقل العملى، فإنه يفترض افتراضًا أوليا قانون الواجب. ولكن هذا القانون تترتب عليه نتائج ويستلزم مسلمات[1] لا يمكن تحقيقها فى العالم الذى أمامنا، ويجب أن نسلم به لأنه ليس لدينا

---

(١) postulats

الحق فى التخلى عن الواجب. وعلى ذلك، فهناك فى مقابل ميدان العلم يوجد ميدان الإيمان الأخلاقى دون أن يكون هناك تعارض بين كلا الميدانين لأنهما ليسا من طبيعة واحدة.

|| «الإيمان معتقد حر، والضرورة التى يمكن أن تكون فيه ضرورة عملية أولية. وهو اعتقاد بما أتقبله عن طريق دواعى أخلاقية، ولكنه يحمل معه اليقين ذأن ما يضاده لا يمكن اثباته... فالإيمان حر، ذلك أننى أجد نفسى مضطرا مثلاً إذا نظرت إلى مصيرى وإلى قوانين حريتى أن أقول بإمكان وجود خير أسمى فى هذا العالم. ولكنى لا أستطيع أن أكره أحداً على اعتقاد ما أعتقده. وعلى ذلك، فلن يفضى الإيمان مطلقًا إلى المعرفة النظرية؛ لأنه ليس إلا افتراضًا عقليا له علاقة ذاتية بالناحية العملية. ولكنه مع ذلك ضرورى ضرورة مطلقة. وإذا كان العمل يصدر عن نية متمشية مع قوانين الأخلاق، فإنه يفضى إلى موضوع محدد عن طريق العقل الخالص (الخير الأسمى). أما افتراض تحقق هذا الموضوع تحققًا واقعيا، وافتراض وجود العلة الحقيقية التى تؤدى إلى هذا التحقق (الله)، فإن كل هذا يدخل فى باب الإيمان الأخلاقى أو الاعتقاد الحر. لكنه ضرورى لتحقيق أهدافه الأخلاقية... والحق أن من ينكر الأخلاق ليس هو الشخص الذى لا يسلم بوجود أشياء يتعذر علينا معرفتها بل هو الشخص الذى لا يسلم بالقواعد التى يتحتم علينا افتراضها من ناحية الأخلاق. ويرجع هذا النوع من عدم الإيمان الأخلاقى إلى نقص فى استشعار اللذة الأخلاقية. وكلما قويت العاطفة الأخلاقية عند شخص ازداد إيمانه بكل ما يجد نفسه مضطراً للتسليم به ولافتراضه عن طريق حاسته الأخلاقية والضرورة العملية . والاعتقاد التام الذى يأتى عن طرق ذاتية، والذى يفضل بكثير المبادئ الموضوعية بما له من علاقة بالواقع العملى، هذا الاعتقاد هو الذى يكون حقيقة الإيمان. وأنا زعيم بأنه يكون حقيقة الإيمان العملى وليس حقيقة الإيمان الصورى النظرى فقط. وغالبًا ما يكون هذا الإيمان العملى أو هذا الإيمان الخلقى الذى يعتقده العقل أكثر ثبوتًا من المعرفة (نقد العقل الخالص – المنطق – المقدمة – الفصل التاسع)» ||

والخلاصة، أن اليقين الموضوعى لا يوجد عند كانت إلا فى العالم الذى يقوم على توافق العقول بعضها مع البعض الآخر ومع الظواهر الخارجية. وإذا كان عالم الذوات مجهولاً منا فهو معلوم لنا عن طريق افترضات الإيمان. وهذه الافتراضات ليست تعسفية[١]، وإنما تتعلق بضروريات ذاتية، وهى نتائج مترتبة على مبادئ العقل العملى وعلى قانون الواجب. ومما لا شك فيه أننا لا نستطيع أن نحقق هذه الافترضات تحقيقًا واقعيًا، وأن نظهرها متحققة فى الوقائع. فليس لها إذن يقين موضوعى. ولكن كما أننا لا نستطيع أن نرفض سلطة الواجب، فلن نستطيع كذلك أن ننكر هذه الافتراضات التى ليست إلا مسلمات الواجب (الحرية، والخلود، والله) والتى لها عن هذا الطريق يقين من نوع خاص، هو يقين الإيمان الخلقى الذى يستند على الإرادة والعقل جميعًا.

* * *

لا قيمة فلسفية للمذهب الوضعى إلا إذا استند إلى نقد كانت – هربرت سبنسر وتناقضاته[٢].

بجانب الارتيابية والإيقانية، ولكى يقضى عليهما وعلى كل ما ذهبا إليه قضاء مبرمًا، وأقام كانت أساس منهج جديد هو المنهج النقدى. واحتل النقد مركزًا وسطًا بين الميتافيزيقا والعلم، ونظر إليه باعتباره الفلسفة الوحيدة الممكنة، فأكد للعلم يقينه، واعتبر الميتافيزيقا وهمًا باطلاً، وقد وضع المذهب الوضعى يده على هذه التفرقة، ومن هذه الزاوية نستطيع أن نرده إلى مذهب كانت، فهذا المذهب قد طبق نظرية كانت تطبيقًا عمليا. فإذا كان العلم وحده اليقين فعلينا ألا نشغل أنفسنا بشىء آخر سواه؛ ونحن لا نعلم إلا الوقائع والقوانين؛ أما الميتافيزيقا فمجموعة أوهام. وأخذ المذهب النقدى على عاتقه أن يبدد معالم الميتافيزيقا مرة وإلى الأبد، أو هو على الأقل قد نبهنا

---

(١) arbitraires

(٢) inconséquences

إلى الوقوف فى وجهها. ولم يعد ثمة مجال للرجوع إليها بعد ذلك، وعلى ذلك، فالمذهب الوضعى ليس مجرد تطبيق لأحد أفكار كانت فحسب، بل إنه قائم فى أساسه على المذهب النقدى؛ إذ إنه مدين إلى كانت فى أنه استطاع الاعتماد على العلم والانصراف عن الفلسفة. والحق أن هذا التيار كان من الممكن أن يتم قبل مجىء كانت، ولكنه لم يتحقق إلا بمجيئه. فالعقل الإنسانى يستطيع أن يمارس نشاطه النظرى فى ميدانٍ ذى ثلاث شعب: الميتافيزيقا، والنقد، والعلم الوضعى. أما الميتافيزيقا فلم يعد أحد ينظر إليها إلا على أنها وهم باطل علينا أن نقضى عليه. وحمل المذهب النقدي على عاتقه هذه المهمة وتعهد بأن يقيم أسس العلم. وعندما استكمل النقد مهمته، لم يعد فى الميدان غير العلم الوضع، أمامه السبيل مفتوح إلى نهايته، وله أن يجول فيه جولاته مطمئن الجانب. ومنذ ذلك الوقت، أصبحنا ننظر إلى الميتافيزيقا نظرة ارتيابية، وإلى العلم نظرة إيقانية. وعلى ذلك، فالمذهب الوضعى - دون أن يعلم - ليس إلا تطوراً لتفكير كانت. وهو الصورة النهائية التى اتخذها مذهب الشك وأصبح وجوده ممكنًا عن طريق، وكان العلم والفلسفة فى العصور القديمة شيئًا واحداً. وهاجم الشكاك من أقدم عصور الفلسفة حتى مونتنى إمكانية كل علم. ولكن أخذ العلم يستقل شيئًا فشيئًا عن الفلسفة واتخذ له مكانًا خاصا، وكان لا يزال أيام ليبنتز وديكارت معتمداً على الميتافزيقا أو على الأقل فى أسسه فقط، أما انفصاله التام عنها فقد تم على يد كانت، وأصبحت الميتافيزيقا فى جانب. والعلم فى جانب آخر، تلك مرادفة للوهم، وهذا مرادف لليقين، وهاجمت الارتيابية الميتافيزيقا ولم تتعرض للعلم، أو هى لم تقض على الميتافيزيقا إلا لكى تقيم العلم على أسس أفضل من الأسس التى كان قائمًا عليها. وبهذا أصبحت الارتيابية تدل من الناحية النظرية على النقد، ومن الناحية العملية على المذهب الوضعى. وكان سوء فهم الوضعية لمصالحها الخاصة هو الذى أدى إلى تحالفها مع المذهب التجريبى الذى جردها من كل ضماناتها وتركها معلقة فى الخلاء. وكان صوت ديفيد هيوم هو آخر صوت ارتفع من أجل نصرة هذا المذهب. ولم ينفذ المذهب النقدى بنقده إلى كل شىء بل ظل هناك شىء مطلق لا يستطيع أن يصل إليه: ألا وهو قوانين العقل، أما التجريبية فقد أضحى كل شىء فى رأيها يتم عرضيا عن طريق

الاتفاق، وحل الاحتمال محل الحقيقة، وقضى هذا الاحتمال على نفسه بنفسه عندما أخذ فى تأمل ظروفه الخاصة.

لكن الوضعية لم تقتنع دائمًا بتطبيق نتائج النقد الكانتى دون أن تناقشها الحساب. فحاول هربرت سبنسر فى كتابه «المبادئ الأولى» أن يعرض مجموعة العلوم فى صورة منظمة. وفى نفس الوقت برر التخلى عن كل ميتافيزيقا . فالميتافيزيقا علم ما لا يقبل العلم والمعرفة. ولا وجود لها إلا باعتبار أنها الميل الطبيعى للعقل (إلى التجريد). أما العلم فهو علم ما يقبل العلم والمعرفة. وهو اليقين. وكان نقد سبنسر صوريا وماديا فى نفس الوقت. فأظهرنا من ناحية، عن طريق نسبية معرفتنا، على استحالة تصور المطلق من الناحية الصورية. وقام بنقد المفهومات الميتافيزيقية من ناحية أخرى وأرجعها إلى لا شىء. وكان المحور فى هذا النقد المزدوج والفكرة القائلة بأن كل ما لا يمكن تصوره تصورًا منطقيا خاطئ. ومعيار الحقية هو استحالة تصور نقيض الشيء. وقد استخدام سبنسر هذا المعيار فى القسم الإيجابى من كتابه (وهو القسم الخاص بالعلم). فأرجع مبادئ العلم كلها إلى مبدأ واحد هو: مبدأ ثبات القوة[1]. وهذا المبدأ غير قابل للبرهنة. ويجب أن يكون كذلك لأنه الأساس فى كل برهان علمى. ونحن لا نستطيع أن نرفضه دون أن نقع فى تناقض. ولما كان يبدو أمامنا على أنه ضرورى، فهو إذن صادق وحقيقى.

|| «هذا المبدأ هو الأساس فى كل فرع من فروع العلم الوضعى. وهذه «المسلمة» التى وصلنا إليها سابقة عن كل برهنة، وسابقة على المعرفة الضيقة المحدودة؛ إذ هى أقدم من طبيعة عقلنا نفسه، وسلطته أعلى من كل سلطة أخرى. وذلك لأنه لا يدخل فى تكوين شعورنا الخاص فحسب، بل إنه يستحيل علينا أن نتصور شعورًا خاليًا من هذا المبدأ (المبادئ الأولى – الترجمة الفرنسية – القسم الثانى – الفصل ٧» ||

(١) La permanence de la force

أسقط سبنسر هنا تجريبيته من حسابه. فعموم هذا المبدأ وضرورته اللتان أضافهما إليه لا يمكن تفسيرهما عن طريق أى تكرار للتجارب التى تمر بالفرد أو النوع. وهذا عود بنا إلى «أولية» كانت. وعلى ذلك، فقد أقام سبنسر الجبرية على أسس أولية.

وهناك تناقض آخر فى مذهب سبنسر. فإذا كان معيار الحقيقة هو استحالة تصور نقيض الشىء، فكيف يمكن للعالم أن يؤدى إلى وجود المطلق (الطاقة الثابتة) فى حين أن النقد الصورى للمعرفة يثبت عدم إمكان هذا؟ وهنا يقيم سبنسر تفرقة مستمدة من كانت (المنطق، المقدمة، ٥) بين الشعور المحدود والشعور اللامحدود، بين المنطق وبين علم النفس. ولكن المشكلة ما زالت موجودة: هل يجب أن نلحق المطلق بالشعور المحدود أو بالشعور اللامحدود؟ لا يقطع سبنسر برأى فى هذا. وعلى ذلك، فإن المعيار الذى أتى به ليس له قيمة. وهل يجوز لنا أن نبرهن برهنة منطقية على استحالة تصور المطلق وعلى ضرورة تصوره فى نفس الوقت؟ سيصبح المطلق قابلاً للتصور. ومع ذلك، فإننا لن نستطيع أن ننفيه دون أن نثبته. وقد انتهت وضعية سبنسر - كما هو الحال فى تجريبيته - إلى التناقض لأنها أفرطت فى التعمق. والحق فإن مذهبه ليس إلا رجوعًا غير مشعور به إلى الإيقانية.

خاتمة

مهما يكن من أمر، فإن الارتيابية القديمة قد أصبحت واقعة تاريخية فقط، ولم نعد نسمع بوجود بيرونيين، ولم يفكر أحد فى معارضة إمكانية العلوم الرياضية والفيزيائية. ولم يناد شخص ما بتوقف الحكم على جميع الأشياء، وقد حل محل الشك القديم مذهبان، نادى كل منهما بتعيين الحدود التى يجب أن يقف عندها العقل، ولكن هذا كان من أجل تحديد الميدان الذى عليه أن يمارس فيه عمله بنجاح. وكان هدف التجريبية أن تصل إلى العلم، وأن تستخدم فى دراسة الظواهر العقلية المناهج التى أتت بخير الثمرات فى دراسة الظواهر الطبيعية. ويمكننا أن نقول بحق: إن «الشك ليس إلا ثمرة طبيعية متجددة باستمرار من ثمرات المذهب التجريبى»، ما دامت جميع القوانين مردها فى النهاية إلى الاعتياد الذاتى. ولكن «إذا كنا قد اعتدنا أن نوى صورنا الماضية يرتبط المستقبلة يجب أن تتبع الصور الماضية بنفط النظام والترتيب؟ إن ما تدعون التجريبية بالفكر فى مقابل الطبيعة ليس إلا مجموعة الآثار الحسية الضعيفة التى يلى بعضها بعضًا من تلقاء نفسها. والبحث عن سر المستقبل عن طريق صورة الماضى التى تلاشت كمحاولة البحث فى صورة الحلم عما وقع لنا من أحداث فى ليلتنا السابقة» (لاشلييه: أساس الاستقراء، صفحة ٢٩ - ٣٠) وإذا كان المذهب التجريبى يدافع عن نفسه فى هذه النتائج المتطرفة التى وصل إليها، إلا أننا يجب أن نذكر - فى الرد عليه - أنه يهدم العلم منع أنه يزهو بأنه الممثل الوحيد له فى الفلسفة.

تضمن المذهب النقدى الإجابة عن حجتين أساسيتين من حجج الشكاك القدماء، فهؤلاء قد هاجموا اليقين الصورى محتجين بضرورة البرهنة على كل شىء، وهاجموا

اليقين الموضوعي محتجين بنسبية المعرفة: أما فيما يتعلق بالحجة الأولى، فقد أجاب كانت - كما فعل أرسطو من قبل - بأن كل شيء ليس قابلاً للبرهنة؛ لأن جميع الأشياء ليست في حاجة إليها، وجعل لرده قيمة أكبر عندما استثنى بوضوح المعرفة الأولية. أما فيما يتعلق بالحجة الثانية، فأجاب كانت عليها بأن استخدم فكرة النسبة نفسها في صالحه. فمما لا جدال فيه أن معرفتنا نسبية، ولكنها نسبية بالنظر إلى مبادئ كلية وضرورية وصالحة لكل كائن مفكر. وهي حاصلة، بهذا المعنى، على كل القيمة الموضوعية التي في وسعنا أن نطالبها بها. إذ إنها لا تتعلق بطبيعة وجوهر الأشياء بل تتعلق فقط بالظواهر والروابط القائمة بينها، أما المطلق، فليس لنا أن نعرفه. ولكن إذا كانت الارتيابية قد نجحت في القضاء على الميتافيزيقا، فقد ظل العلم بمنجاة منها. ومن العسير جدا، كما يدلنا على ذلك ما فعله هربرت سبنسر، أن ننتقل من التجريبية إلى النقد، ولكن هل في استطاعة «النقد» نفسه أن يدعي أنه آخر ما تمخض عنه العلم؟ يبدو أن الأمر ليس كذلك. وذلك لأننا نرى أن أكثر المذاهب الإيقانية قد نبع في ألمانيا من المذهب النقدي نفسه، وفضل كانت قائم في أنه وجه المشكلة إلى بحث طبيعة الفكر والحدود التي يجب أن يقف عندها، ولكن البحث في الفكر الذي يدعونا إليه هذا المذهب، يقدم في نفس الوقت الأسس أو المبادئ التي تسمح بتخطيه (انظر رافيسون: تقرير عن الرسالة الممنوحة جائزة فكتور كوزان).

الفصل الثانى

المـــادة

الميتافيزيقا هى علم المبادئ الأولى والعلل الأولى (أرسطو: ما بعد الطبيعة الكتابة الأولى، الفصل الثانى). وهى تتناول المبادئ التى ليس لها مبدأ سابق عليها، والعلة أو العلل التى لا علة لها بعد ذلك (انظر جانيه: بحث تمهيدى فى الفلسفة، صفحة ٧٧٦). ومهما يكن من أمر نظرياتها الجزئية، فإن الفلاسفة الذين أرادوا أن يرجعوا الكون إلى مبادئ الوجود التى اصطنعوها كان عليهم أنْ ينظروا فى الوحدة أو الكثرة التى تكشف عنها ملاحظة الظواهر الخارجية، ويبدو أن الكثير والواحد، والفاعل والمنفعل، والكمال والنقص؛ كلها أمور توجد مختلطة فى الكون الذى هو موضوع تفكيرنا، ومن هنا جاء القول بوجود مبدأ منفعل متكثر هو المادة، ومبدأ للحركة والوحدة هو النفس، وأصبح من الضرورى تفسير اتصال هذين المبدأين وشرح التأثير المتبادل بينهما. وإن كان التأليف بينهما قد بدا أول الأمر أنه متناقض. حقا! إن بعض الفلاسفة قد ألغى وجود المادة، وألغى البعض الآخر وجود النفس ولكنهم لم يكونوا فى مبادئهم تلك أقل تعبيراً عن الثنائية التى يبدو أن طبيعة الأشياء نفسها تفرضها عليهم، ولهذا نستطيع أن تقوم الآن بدراسة مقتضبة جدا للمذاهب الميتافيزيقية المختلفة، مهتمين بصفة خاصة بالحلول التى قدمتها لمشكلة المادة ومشكلة النفس ومشكلة اتصال الجواهر.

مذهب "المادة حياة[1] عند الفلاسفة الأولين - المذهب الذرى[2] عند ديمقريطس.

عبثًا نحاول أن نلتقى عند فلاسفة اليونان الأولين - باستثناء ديموقريطس والذريين - بتصور واضح متميز للمادة كما نفهمها نحن. فهؤلاء الفلاسفة قد نظروا إلى كل شيء - على حد تعبير أرسطو - من زاوية المادة. ولكن كان تصورهم للمادة لم يزل مختلطًا غير بين. والعناصر التى قالوا بها كمبادئ مكونة للعالم الطبيعى كانت عناصر مادية وروحية معًا، والطريقة التى تجتمع بحسبها هذه العناصر كانت عند أكثرهم - على الرغم مما يقوله ريتر (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية) لا هى ديناميكية حقة ولا آلية خالصة.

ولنأخذ على سبيل المثال طاليس أول الفلاسفة الأيونيين. فقد قال: إن جوهر الأشياء هو الماء، أو بعبارة أعم، العنصر الرطب (أرسطو: ما بعد الطبيعة، ١، ٣، ٩٨٣ ب ٢٠). ولكن هذا العنصر ليس ماديا خالصًا إذ إن هذه النفس كانت كقوة ساذجة للجذب والحركة شبيهة بالمغناطيس (نفس المرجع، ١، ٢ ٤٠٥ ١٩١٤). فتصور طاليس إذن للمادة كان تطبيقًا واضحًا لمذهب "المادة - حياة". والحال هنا كالحال تمامًا فى اللامحدود عند أنكسمندريس، وفى الهواء عند أنكسيمانس. فأنكسيمانس قد جعل الهواء إلهًا ... وهو فسيح، لا متناه، ودائم الحركة، (شيشيرون: طبيعة الآلهة، ١، ١٠). أما تصور هرقليطس فكان أكثر طرافة. ولكنه لم يتخل عن النظرة الطبيعية المحضة التى اتبعها سابقوه. والقول بأنه قد تخلى عن هذه النظرة - كما ذهب لاسال - خطأ تاريخى خطير (انظر كتابه فلسفة هرقليطس فى العماء أو الظلمة - الجزء الثانى، الطبعة الثانية، برلين ١٨٥٨). فهذا الكاتب قد اعتبر هرقليطس - خطأ - مبشرًا بما سيقوله هيجل؛ ذلك أن مبدأ الوجود العام عند هرقليطس هو النار الحية التى تشتعل وتنطفئ بحسب نسق معين (شذرة ٢٧)، وتتحول النار إلى كل شيء، وكل شيء يتحول إلى النار. (شذرة ٤٩)، ومما لا شك فيه أن هذه النار ليست محسوسة معينة، بل هى الأساس العام والجوهر لجميع الأشياء المحسوسة.

---

(١) hylozoïsme

(٢) Atomisme

ويبدو لأول وهلة أن مبدأ تفسير الأشياء قد أصبح منذ أيام الفيثاغورية روحيا لا شك فيه. ولكن العدد الفيثاغورى يجب أن ينظر إليه باعتباره عنصراً (أرسطو: ما بعد الطبيعة، ١، ٥، ٩٨٥ ب ٢٨) وباعتباره الجوهر والمادة التي تتكون منها الأشياء. وتنقسم الأعداد إلى فردية، وزوجية، وفردية - زوجية معًا. والعدد الفردى هو المحدود[1]، بينما العدد الزوجى هو اللا محدود[2]. وعلى هذا، فقولنا "كل الأشياء أعداد" يكون مساويًا لقولنا "كل الأشياء عبارة عن أشياء محدودة وأخرى لا محدودة وثالثة محدودة - لا محدودة معًا" (شذرات فيلولوجية، شذرة ٣). وهذه العناصر المتنافرة، تحصل على وحدتها فى العدد. فالعدد مبدأ وحدة، وهو انسجام. والاختلاف الوحيد بين الفيثاغوريين وبين الفلاسفة الأيونيين هو أنهم قد بحثوا عن ماهية المادة، لا فى مبدأ مادى بعينه يقل أو يزيد فى درجة دقته أو كثافته وإنما بحثوا عن هذا فى العدد؛ وهو مبدأ أكثر تجريداً من المبادئ السابقة. وينظر إليه باعتباره تركيبًا وانسجاماً بين عنصرين متنافرين هما المحدود واللامحدود.

وهاجم برمنيدس الفكرة الشائعة عن المادة والكثرة والحركة، فالوجود وحده هو الموجود. والوجود واحد، ثابت، ملاء[3]، وهو هو دائمًا (انظر صفحة ٦٠). وقد شبه برمنيدس الوجود بالكثرة، وليس هذا تشبيهاً شاعريا ساذجًا بل تشبيه واقعى (صفحة ١٠٣ - صفحة ١٠٤) وليست المادة والفكر مختلفين وإنما يلتقيان فى التصور العام للوجود (صفحة ٣٩ - صفحة ٤٠). ومهما يكن من شيء فالفلسفة الأيلية لحظة هامة من لحظات تاريخ النظريات التى قيلت فى المادة، فقد ميزت بين الظواهر أو الصورة المتغيرة وبين المبدأ الجوهرى الثابت، وسنرى كيف أن الفلاسفة اللاحقين سيأخذون أقوال الأيليين ليستخلصوا منها نتائج جديدة.

أما أمبادوقليس، فقد قال بما قال به برمنيدس وهو أن وود الأشياء وفناءها ليس إلا مجرد مظاهر (انظر صفحة ١١٣ وما يليها)، وما يظهر لنا على أنه وجود ليس إلا اجتماعًا للعناصر. وما يظهر لنا على أنه فناء ليس إلا اتصالاً للعناصر (انظر صفحة

(١) Le Limité

(٢) l'illimité

(٣) Plein

٩٨ وما يليها) والعناصر الأولى للأشياء عددها أربعة: الماء والهواء، والنار، والتراب. كيف يتم هذا الاجتماع؟ تنفصل جزيئات الجسم عن مجموعة الجزيئات التى توجد مجتمعة معها لكى تدخل فى مسام جسم آخر. ليس هناك تكوين لجوهر جديد، ولكن كل ما فى الأمر إحلال جزيئات عنصرية محل جزيئات أخرى. أما عن التأثير من بعد الذى يتم من جانب جسم على جسم آخر، فيفسره أمبادوقليس عن طريق ما يسميه بالفيوضات[1]. فتنفصل جزيئات متناهية فى الصغر وغير مرئية عن الجسم وتتخلل مسام جسم آخر (انظر صفحة ٣٧٧). ودرجة الاتحاد أو الاجتماع تكون سهلة بمقدار ما يكون من تلاؤم بين كلا الجسمين؛ إذ أن هناك تلاؤمًا وحبا بين المتشابهات (أرسطو: الكون والفساد، ١، ٨).

وقد أرجع أنكساجوراس كون الأشياء وفسادها، كما فعل أمبادوقليس إلى الاتحاد والانفصال (شذرة ١٧). ولكن عدد الجواهر الأولى أو ما يسميه "بالبذور" غير متناه. وليست هذه البذور لا محدودة كما هى الحال فى ذرات ديموقراطيس، وهى تختلف اختلافًا بينًا فى الكيف، ولكنها محددة تحديدًا كاملاً (شذرة ٣). فالقطعة من العظام مثلاً مكونة من قطع صغيرة مجتمعة (لوقريس، ١، ٨٣٤ وما بعدها). ويسمى أرسطو العناصر المتشابهة التى تتكون عن اجتماعها الأجسام المختلفة باسم "الهوميوميريات" (الكون والفساد، ١، ١، ١٨١٣١٤).

لكن النظرية المادية فى الفلسفة لم تتضح تمام الوضوح إلا على يد الذريين: ليقبوس وديموقريطس. فقالا مع الأيليين: إن الحركة والتغير مستحيلان بدون اللاوجود. ولكن بدلاً من أن يستخلصا من هذا استحالة الحركة والتغير، استنتجا أن للاوجود حقيقة واقعية. ووجود اللاوجود له نفس الدرجة التى لوجود الوجود. والوجود الذى يقول عنه الذريون والأيليون: إنه ملاء؛ هذا الوجود مكون من ذرات أى جزيئات لا تتجزأ، غير محدودة من ناحية الكيف، أولية أبدية، لا متناهية العدد، يفصل بين بعضها والبعض الآخر العدم أو الخلاء. ولكى يفسر أمبادوقليس وأنكساجوراس علة الحركة فى المادة، قالا بمبدأين أسطوريين هما المحبة والكراهية عند الأول، وفعل العقل عند الثانى، وقد

---

(١) Les émantions

ذهب ديموقريطس إلى أنه لا يجب علينا أن نبحث عن علة الحركة فى قوة خارجة عن الذرات (أرسطو؛ فى السماء: ٣، ٢). فعلة حركة ما موجودة فى الحركة السابقة عليها، وهكذا إلى غير نهاية. ولا تتم الحركة عن طريق الصدفة، بل بحسب قوانين محدودة وضرورية (شذرة ٤١). وعلى هذا، فكل شيء يرجع إلى الذرات وإلى الحركة: وطريقة اجتماع الذرات واتحادها، وكيفياتها الأولية، أعنى الامتداد والثقل: ذلك هو ما يحدد ماهية الأشياء. أما فيما يتعلق بالكيفيات الثانوية (الحرارة والبرودة والطعم والرائحة) فلا وجود لها فى الأشياء حقيقة بل تنتج عن الأثر الذى تحدثه هذه الأشياء فى حساسية الإنسان. وكانت النظرية الذرية فى المادة آخر ما تمخضت عنه الفلسفة فى الفترة السابقة على سقراط. وقد وصل الفكر اليونانى على يد ديموقريطس إلى تصور واضح متميز للمادة كان الأساس فى نشأة القوانين الرئيسية التى سيطرت على الفيزياء الحديثة فيما بعد: عدم فناء المادة وحفظ الطاقة. من ذلك قولهم بأنه لا شيء يصدر عن لا شيء يعود إلى لا شيء (لوقريس). ومنه أيضًا أنهم أرجعوا جميع الظواهر إلى ظاهرة واحدة هى الحركة وقالوا بسيطرة القوانين الآلية فى عالم الظواهر، وإنه لمن دواعى الفخر لديموقريطس أنه قد وضع بهذه المبادئ الأسس لما يمكننا أن نسميه بفلسفة المظاهر.

* * *

أفلاطون: غموض نظريته فى المادة.

وبظهور سقراط بدأ رد فعل ضد مادية الطبيعيين الأوائل.

"يقول لانج مؤرخ المادية: "إن سقراط قد رسم أسس الطريق الذى كان على علم الفيزياء أن يسير فيه فيما بعد، بثبات تام، وذلك على الرغم من أنه لم يتحدث عن الفيزياء فى فلسفته قط ... وذلك لأنه قد بدأ من الإنسان لكى يفسر العالم، ولم يبدأ من قوانين الطبيعة ليفسر الإنسان ... وتبعًا لذلك فقد افترض فى ظواهر الطبيعة الخارجية نفس التعارض القائم بين الأفكار والأفعال، بين الفكرة وتنفيذها فى الواقع: ذلك التعارض الذى نشعر به أنفسنا. هنا وندرك إلى أى حد كان أرسطو سقراطيا فى الحقيقة عند وضعه الصورة فى مقابل المادة، وعند اهتمامه اهتمامًا بالغًا بالعلل الغائية (الترجمة الفرنسية، ج ١، صفحة ٥٧)"

وقد أثارت نظرية أفلاطون فى المادة كثيرًا من النقاش. ما المادة؟ أيمكننا أن نقول بحق: إن للمادة وجوداً، وأن لها حقيقة مختلفة اختلافًا تاما عن المعانى بحيث لا يمكن أن نردها إليها؟ هل قوام الكون ينحصر فقط فى العلاقة القائمة بين المادة وبين هذه المعانى؟

يبدو أن أفلاطون قد أقر فى محاورة "طيماوس" وجود مادة أزلية (ولم يستخدم أفلاطون كلمة الهيولا بهذا المعنى) أى أنها شىء غير معين، والأساس فى كل تغير، وهى نوع من التهيؤ لقبول وجودات الأشياء. أو هى التى تمدها بالوجود كالمرضعة. ولو أنه تصور وجودها تصوراً غامضًا (طيماوس، ١٤٩). وهى عنصر يوجد فى صلب الأشياء الطبيعية، مرنة كالعجين، مبدأ لكل شىء مع أنها لا صورة لها ولا كيفيات معينة بالذات، وليست موضوعًا للفكر كالصورة، ولا للإحساس كالمحسوس (طيماوس ٥٢). ونتصورها فقط وسط ضباب، وكما لو كانت فى ضرب من الرؤيا أو الحلم. ويسمى أفلاطون هذه المادة أيضًا بالمكان.

تلك هى الهيولا الأولى، ذلك المبدأ الغامض الذى تتصوره طيماوس فى تعارض مع الصورة. وذات حقيقة تختلف عنها اختلافًا بينًا، وباتحاد هذه المادة مع الصورة يتكون العالم.

هل ننظر إلى تلك الثنائية التى فى طيماوس باعتبارها معبرة عن تفكير أفلاطون فى مرحلته الأخيرة؟ أوليس من الأفضل أن ننظر إلى رأى أفلاطون الذى عرضه فى "برمنيدس" وفى "السفسطائى، والذى حاول فيه أن يتخلص من هذه الثنائية، على أنه رأيه الأخير فى هذا الموضوع؟ فإذا كانت المادة أولية أبدية، وإذا كانت جوهراً موجوداً تحت كل التغيرات، فكيف نقول بعد ذلك: إن الصورة وحدها هى التى تستحق اسم الوجود؟ إن المادة – حتى كما عرضتها طيماوس – لا سبيل إلى معرفتها بالفكر أو بالإحساس. والمعقول وحده عند أفلاطون هو مقياس الحقيقة، وما لا يكون موضوعًا للفكر ولا للإحساس فلا وجود له. وبالإضافة إلى ذلك، إذا كان المحسوس مشاركًا للوجود واللاوجود، وإذا كان القدر الذى يحصل عليه من الوجود آتيًا إليه من الصور، أوليس من الضرورى أن نفترض وجود مبدأ سالب أى "لا وجود" يستطيع التمييز بين

هذا الوجود الحسى ووجود الصور؟ إذا قلنا: إن أفلاطون قد نظر إلى المادة هذه النظرة فقط، فسنضيف إليه مثالية ذاتية ما دمنا سنعتبر أنه نظر إلى المادة على أنها مجرد تصور أو تمثل مختلط لعالم الصور فى عقل الفرد. لكن إلى جانب الاعتراضات الأخرى التى يمكن أن توجه ضد هذا الحل، فإنه يتعارض على نحو ما تعارضًا تاريخيا مع ما قال به أفلاطون ويضيف إليه أفكارًا لم تظهر إلا فى العصور الحديثة.

وهذا هو الحل الذى يقدمه لنا تسلر.

|| «إذا كان الأساس العام للوجود الحسى ليس جوهرًا ماديا، وإذا لم يكن هذا الوجود الحسى من ناحية أخرى مجرد وهم أو مجرد تعبير عن تمثيل ذاتى فقط، فماذا عساه أن يكون إذن؟ يقول لنا أفلاطون ويؤكد أرسطو هذا الذى يقوله أفلاطون، أن أساس كل وجود مادى هو اللامحدود (الأبيرون) منظورًا إليه لا باعتباره محمولاً بل موضوعًا أعنى باعتباره اللامحدود. فهو الأكبر والأصغر الذى يجب ألا يوصف بأنه جوهر مادى، وهو اللاوجود، والخلاء، باعتباره شرطًا للانفصال والانقسام. فعلينا إذن أن نستبدل بالمادة الأزلية الأبدية صورة بسيطة للمادة، صورة الوجود فى المكان وصورة الحركة. وعندما تتحدث طيماوس عن مادة متحركة مستمرة قبل نشأة العالم، فإن هذا معناه أن الانفصال والتغير هما الصورتان الأساسيتان لكل الوجود الحسى. ويريد أفلاطون الآن من ناحية أن يعطى هذه الصور وجودًا موضوعيا، باعتبارها كائنة فى الظاهرات الحسية نفسها، أى إن وجودها ليس محصورًا فى تمثلاتنا عنها. لكنه من ناحية أخرى، لا يستطيع بحال من الأحوال أن يضيف إلى المادة وجودًا حقيقيا معينا، ولا يريد أن يقول عنها: إنها جوهر؛ لأن كل حقيقة مصدرها عنده الصور. فلم يبق إذن إلا أن نعتبر المادة سلبًا للحقيقة الموجودة فى الصورة، أى إنها لا وجود للصورة، بحيث إن هذه الأخيرة إذا أرادت أن تنفذ فى المادة فإن وحدتها ستستحيل إلى كثرة، وثباتها إلى تيار من الصيرورة، وتعينها إلى إمكانية من اللاتعين فى الكبر والصغر، وهويتها إلى تناقض ذاتى، ووجودها المطلق إلى مزاوجة بين الوجود واللاوجود (تسلر - الطبعة الألمانية، ٢، ١، صفحة ٦١٩- ٦٢٠)» ||

لا مراء فى أن هذا الحل يثير كثيراً من الصعوبات؛ إذ يبدو أنه أضاف الوجود للاوجود وجعل ما لا يمكن أن يخضع للتفكير قابلاً لذلك، ولكن هذه الصعوبات هى صعوبات الأفلاطونية نفسها.

ومهما يكن من شيء، فإن الاختلاف الأساسى الذى يفصل بين وجهة النظر الأفلاطونية وبين المادية التى ظهرت فى العصر السابق على سقراط اختلاف واضح. فديموقريطس لم يعترف بحقيقة أية صورة، ولا بأى نوع من التعين الكيفى وإنما أضاف الحقيقة كلها إلى المادة. أما أفلاطون، فقد وجه نظره إلى الصورة، وإلى الكيف. وعزل الصورة عن المادة وجسمها في المثال. وما كان عند ديموقريطس يمثل الحقيقة كلها كالمادة والكم والمكان أصبح عند أفلاطون لا وجوداً أو ظلمة وعدم تعين يوغل فى قرار الوجود الحسي.

* * *

أرسطو: المادة باعتبارها قوة لا متعينة لا توجد خارج الصورة

جاء أرسطو فربط ربطًا قويا بين المادة والصورة اللتين فصل بينهما أفلاطون حين جعل للصورة عالمًا ساميًا يعلو على عالم المادة. فالصورة والمادة عند أفلاطون موجودتان في العلاقة القائمة بين الحقيقة والعدم. أما عند أرسطو فالصورة والمادة لفظان متضايفان ينشأ عن اتحادهما الشيء الموجود. فلا وجود إذن فى العالم الواقعى المحسوس للمادة المطلقة الخالية من كل صورة ومن كل كيف.

|| «كثيراً ما نقول: إن ثمة مادة فى الأجسام تكون موضوعًا للإحساس. لكن هذه المادة لا توجد منفصلة عن الجسم؛ لأنه لا وجود لها إلا عن طريق إحدى الصور الحسية المتقابلة (الحار والبارد والثقيل والخفيف) التى ينشأ عنها ما نسميه بالعناصر (الكون والفساد، ٢، ١).

فالمادة لا توجد بذاتها مستقلة من الصورة (ما بعد الطبيعة ١٠٣٥٠) والمادة بذاتها غير معروفة (٣٦، ٨١١) فلا كيف لها ولا كم ولا أى شيء مما يكون الموجود (ما بعد الطبيعة، ٢٩ ١٠ ١ ٢٠) » || .

ولن نستطيع إذن أن نجعل الصورة مفارقة للمادة إلا عن طريق التجريد، ولكن ما عسى أن تكون ماهية هذه المادة إذا أخذت فى ذاتها مجردة عن كل شىء؟ كل موجود وكل شىء فردى قبل تحققه فى عالم الأشياء، كان من الممكن أن يصبح ما عليه الآن أو ما يضاد ذلك، وقبل أن يتخذ هذه الصورة أو تلك، كان من الممكن أن يلبس هذه وتلك على السواء. فهذه القوة اللامتعينة التى تخرج منها الأضداد هى المادة (التحليلات، ٢، ٦١٤٢١). وهى موضوع كل تغير، وشرط كل استحالة (الطبيعة، ١، ٣١١٩٠ وما بعدها) وهى لا مخلوقة. ولما كان كل شىء فان يتحلل فيها، فهى لا فانية (الفيزيقا، ١، ٢٨١١٩٢). على أنه يجب التمييز بين هذه الهيولا الأولى التى لا كيف لها والتى ليست متناهية؛ لأنها سابقة على العناصر نفسها وعلى استحالاتها، وبين الهيولا الأخيرة التى هى فى حالة تهيؤ لقبول أية صورة مثل الرخام أو النحاس بالنسبة إلى التمثال.

ويتم الانتقال من القوة إلى الفعل أو من الهيولا إلى الصورة فى حقيقة الأمر عن طريق وساطة هى الحركة.

|| «والحركة كما يقول رافيسون هى اللاوجود فى الوجود، وهى اللاوجود فى حالة انتقاله إلى الفعل؛ إذ لم تعد الحركة عند أرسطو تلك الرابطة المنطقية للتنامى بين طرفين (كما كانت عند أفلاطون)، بل أصبحت وساطة واقعية يوجد فيها هذان الطرفان مجتمعين كوجود لحظتين من لحظات الوجود الواحد، وفيها يتحول أحد الطرفين إلى الآخر. فالحركة ليست الوجود أو اللاوجود، وليست الفعل أو القوة، وإنما هى - بمعنى أصح - هذا وذاك فى نفس الوقت. وهى النقطة اللامنقسمة التى تتلاقى عندها الأضداد والتى تستطيع التجربة الواعية أن تقف على العلاقة القوية الرابطة لها" (رافيسون: ميتافيزيقا أرسطاليس، ١، ٣٩٥)» || .

فالحركة فعل لم يكمل بعد. وليست حاصلة على غايتها فى ذاتها. ولكنها تتجه إلى تلك الغاية التى هى كمالها. فالكمال أعنى الوجود الحقيقى لا يوجد إذن فى المادة ولا فى الانتقال من المادة إلى الصورة وإنما فى الصورة نفسها التى هى نهاية الحركة. أما المادة فنقص، أو على الأصح، هى كمال مقنع وممكن، لم يتحقق عن طريق الحركة بعد.

فأرسطو قد وقف موقفًا عارض به أفلاطون والطبيعيين الأيونيين معًا. ولكنه حاول أن يوفق بينهم جميعًا في مهاجمته لهم. فليست المادة عدمًا خالصًا، وليست شبيهة بالعدم أو المكان، بل لها حقيقتها الفعلية. والأيونيون -من هذه الناحية فقط- قد أصابوا الحقيقة. ولكن الحقيقة التي تشتمل عليها المادة ليست إلا حقيقية سافلة وبالقوة، لا تستطيع بمفردها، أو تكفي نفسها بنفسها. ومن هذه الناحية، كان أفلاطون على حق في نظرته لها.

* * *

مادية الأبيقوريين والرواقيين

أتيح للمادة بعد أرسطو نصر جديد ظهر في صور مختلفة.

||«فقد تخلت المدرسة الأرسطية نفسها شيئًا فشيئًا عن الفكرة الرئيسية في الميتافيزيقا، وهي الفعل الخالص للفكر المطلق. واستبعد الأبيقوريون فكرة الفعل والقوة، وأرجعوا كل شيء إلى مادة لا حركة فيها. أما الرواقية فقد أعادت ربط الفكر بالمادة، والفعل بالقوة والميتافيزيقا بفيزيقا جديدة (رافيسون: ميتافيزيقا أرسطاليس، ج٢، صفحة ٢٦)» ||.

فقد أخذ أبيقور عن ديموقريطس تفسيره المادي الذري للعالم، باستثناء بعض الخلافات التفصيلية بينهما. فلا وجود إلا للأجسام (ديوجانس اللائرسي، ١٠، ٣٩). وتتكون الأجسام من جزيئات عنصرية، ومن ذرات لا منقسمة (نفس المرجع، ١٠، ٥٦)، عديمة الحركة (١٠، ٥٤)، صفاتها الرئيسية هي العظم[1]، والشكل، والوزن. ويفصل الخلاء بين الذرات (اللامتناهية في العدد)، وهو الذي يجعل الحركة ممكنة (ديوجانس اللائرسي، ١٠، ٤٢، ٤٤). وهذه الذرات مستقلة بعضها عن البعض الآخر (بلوطارخس، ٨) ولا يوجد بينها من العلاقات إلا ما عساه أن تؤدي إليه اتفاقات الصدفة والحركة. ولهذه الذرات ثقل طبيعي، تتجه بحسبه في نفس الاتجاه وبنفس

(١) grandeur

السرعة منذ الأزل (ديوجانس، ١٠، ٤٣). ولكن أبيقور يقول، وفي هذا يبتعد عن ديموقريطس: إنه يجب علينا، لكى نفسر تقابل الذرات، أن نضيف إليها قوة الانحراف عن الخط المستقيم، وهى فى انحرافها هذا لا تتبع أى قانون، بل يتم هذا الانحراف، دون سبب ما، فى نقطة غير معينة من المكان والزمان. (لوقريس، ٢، ٢٢١). وهذا الانحراف أو هذا الاتجاه للذرات يكون من الضعف بحيث تعجز حواسنا عن أن تدركه. ولكنه ضرورى وكاف لتفسير تكوين العالم. (لوقريس، ٢، ٢٤٣). وإذا ما تكون الكون عن طريق التقابل الاتفاقى للذرات، فستتحكم فيه بعد ذلك قوانين صارمة ضرورية. وهكذا فإن كل ما فى الكون يفسر تفسيراً آليا عن طريق تقابل الذرات، دون الحاجة إلى إدخال العقل أو الالتجاء إلى الغائية.

ومن الأمور المسلم بها عند الرواقيين والأبيقوريين معًا أن ما له وجود هو الجسمانى (بلوطارخس: ضد الرواقية، ٣٠) والجسم هو الامتداد أو ما له ثلاثة أبعاد (ديوجانس اللائرسى: ٧، ١٣٥). والنفس الإنسانية والله أو العناية الإلهية التى تظل العالم بالحكمة والانسجام كلها أجسام، وكذلك جميع التعينات التى تميز بين الأجسام بعضها والبعض الآخر أجسام كذلك. وكيفيات الأشياء تفسر على أنها نفحة صادرة من روح نارية موجودة فى مركز الشىء وتنتشر منه فتعم كل أجزائه، ثم تعود من المحيط إلى المركز لتضمه وتحتويه وتؤدى إلى الائتلاف والوحدة بين العناصر، ولا ينطبق هذا الكلام على الخصائص الطبيعية فحسب بل على الخصائص الأخلاقية أيضًا، فالفضائل والرذائل والأجسام، أعنى أنها تنشأ من نشاط النفس. وهذا النشاط ينشأ عن توتر الروح النارية التى هى النفس ذاتها.

|| «ونحن نرى أن الخير هو الجسم؛ لأن الخير هو ما يفعل. وما يفعل أو ما هو إيجابى لا بد أن يكون جسمًا ... وهم يقولون: إن الحكمة هى الخير. وتبعًا لهذا، فمن الضرورى – كما يقولون– أن تكون هى الأخرى جسمانية أيضًا. (سينيكا، الرسائل، ١١٧، ٢)» ||.

لكن ما يثير الإعجاب حقا هو أن هذه المادية لم تكن عند الرواقيين نقطة بدء لتفسير آلى للحياة الكلية. فهم ديناميكيون، وقليل من الفلاسفة لجأ إلى العلل الغائية

وأكثر من استخدامها كما فعل الرواقيون. فالجسم عندهم ليس مجرد خصائص رياضية على نحو ما قال الأبيقوريون، بل يحتوى كل شىء على مبدأين متحدين تمام الاتحاد: مبدأ منفعل هو المادة، ومبدأ فاعل هو القوة[١] أو العلة.

|| «نقول، نحن معشر السفسطائيين - كما تعلم - إن ثمة فى الطبيعة شيئين منهما يتكون الكل وهما الهيولا والصورة. والمادة تظل ساكنة قابلة لكل شىء إن لم يحركها شىء. أما العلة - وهى العقل - فهى التى تهب الصورة للهيولا. ولما كانت الصورة تختلف، فإنه يتولد عنها باعتبارها علة أشياء متنوعة. وعلى ذلك، فمن الضرورى أن يوجد شىء منه يحدث ما يحدث، وهو الهيولا، وشىء آخر به (عن طريقه) يحدث ما يحدث، وهو العلة (سنيكا، الرسائل: ٦٥، ٢) » ||.

وعلى ذلك؛ فالمادة والقوة هما العنصران اللذان يكونان كل موجود، وهما غير فانيين. والعنصر المنفعل أو المادى هو جوهر الجسم وهو ما منه يوجد (ديوجانس اللائرسى، ٧، ١٥٠). أما العنصر الفاعل أو القوة فهو ما يحدد صفة الشىء ويعين الصورة التى تشكله. والقوة تكون باتحادها مع المادة شيئًا موحدًا، وهى التى تتحرك فى هذه الأخيرة ومعها، وعلى هذا فهى كالحبة أو البذرة التى تشتمل على الشىء مقدمًا وتعين له تدريجيا كل خصائصه تبعًا لقوانين العقل (ديوجانس اللائرسى، ٧، ١٣٦). وهذه القوة التى تشكل المادة، والتى تحتوى فى داخلها على جميع التغيرات التى تلحق بالأجسام هى النار، لا هذه النار المحسوسة التى تطلعنا عليها حواسنا، والتى تأكل كل شىء ولا تختلف شيئًا، بل نار أثيرية تؤدى إلى إيجاد جميع الأشياء بمهارة وفن فائقين (ديوجانس اللائرسى، ٨، ١٥٦) وليس العالم عند الرواقيين مكونًا، كما هى الحالة عند الأبيقوريين، من ذرات منفصلة دون أن يكون بينها تأثير متبادل. بل على العكس من ذلك، كل شىء فى عالمهم مرتبط بالآخر. وتنفذ فيه قوة واحدة ويسيطر

---

(١) La Force

عليه عقل واحد، ينشأ عنه كل منسجم ومتعاطف. وهكذا، فإذا كان الشيء عند الرواقيين جسماً، فعلينا أن نهتم بالتمييز في داخل الجسم بين المادة والقوة. لكن ليس هذا معناه أن الثنائية كانت آخر كلمة للمذهب الرواقي. فمبدأ كل الموجودات في هذا المذهب ما زال هو النار الأولية الإلهية، وكل العناصر الأخرى ما هي إلا أشكال وتحولات لهذه النار. والمادة نفسها ليست إلا هذه النار بعد أن تكون قد تهاوت ضعفاً وتضاءل تأثيرها. وإذا كان كل شيء يصدر عن هذه النار الإلهية فلا بد أن يعود إليها كل شيء، وليس العالم الذي نعيش فيه إلا إحدى المراحل الدورية لهذه الحياة الإلهية.

* * *

الأفلاطونية المحدثة: الاتجاه ضد المادية.

ببدء الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة بدأ رد فعل جديد ضد المادية. فهذا المذهب الأخير الذي يزعم تفسير كل شيء عن طريق المرئيات والملموسات لم يكن ليستطيع أن يقنع عقول رجال تربوا في مدرسة أفلاطون، وحركتهم نسمات العاطفة الدينية التي هبت عليهم من الشرق، ففي تثليث أفلوطين نجد أن الأقنوم[١] الأول – وهو الله – بلغ من بساطته أن محا فيه كل ما يشبه المادة. لكن تأخذ الكثرة بعد ذلك في الظهور ابتداء من العقل الذي يلي الأقنوم الأول.

|| «إذا كان عالم الأفكار يشتمل على أفكار كثيرة، فمن الضروري أن يكون ثمة شيء مشترك يجمع بينهما، ومن الضروري كذلك أن تحتوي كل فكرة منها على شيء خاص يميزها عن الأخرى. وهذا الشيء الخاص المميز لكل منها هو "الصورة". والحديث عن الصورة يستلزم الحديث عن شيء يتقبل الصورة، أو يعزى إليه اختلاف الصورة بعضها عن البعض الآخر. والمادة هي ذلك الشيء الذي يتقبل الصورة (أفلوطين: التاسوعة الثانية، ٤، ٤)» ||.

---

(١) hypostase

وبالإضافة إلى هذا فإن عالمنا المحسوس على نمط العالم المعقول، وهو يتكون مثلة من مادة وصورة. فلا بد أن يكون إذن هذا العالم العلوى أو العالم المعقول محتويًا كذلك على مادة ما (نفس المرجع). لكن يجب ألا نتصور المادة التى فى العقل على غرار تلك المادة التى نلتقى بها فى عالمنا الأرضى، فالمادة المعقولة تتشكل بصفة كاملة عن طريق الصورة، وتتحرك عن طريق المبدأ الأعلى. أما المادة المحسوسة فتقاوم الصورة. فالمادة الأولى وجود، أما الثانية فلا وجود. الأولى أزلية أبدية كالصورة، أما الثانية فخاضعة للصيرورة الدائمة.

|| «يقول أفلوطين: إنه حتى إذا أصبحت المادة التى تتكون منها الأجسام شيئًا ثابتًا محددًا، فإنها تظل مع ذلك خالية من الحياة عاجزة عن الفكر؛ فهى إذن ميتة على الرغم من جمالها المستعار. وعلى العكس من ذلك، فإن المادة المعقولة تتمتع بوجود حقيقى وهى حية مفكرة (التاسوعة الثانية، ٤، ٥)» ||.

وعلى هذا فيبدو أن الصلة بين المادتين مجرد صلة لفظية. ومع ذلك، فإن التقارب بينهما له ما يبرره؛ إذ إنه ابتداء من الأقنوم الثانى يبدأ الاختلاط بالمادة، ويظل الابتعاد عن الوحدة المطلقة يزداد شيئًا فشيئًا حتى يصل فى آخر المطاف إلى المادة المحسوسة.

وكل ما هو مركز فى العالم المعقول ينقسم ويتفرق فى العالم المحسوس، فالوحدة تصبح كثرة، والانسجام يستحيل تعارضًا وصراعًا، والخلود ينقلب إلى زمان وتتابع فى الزمن. ومصدر هذا الوجود المنحط هو المادة. وأفلوطين هنا يستعيد أفكار أفلاطون.

|| «فالمادة هى الجوهر العام الذى يثبت تحت تحولات العناصر بعضها إلى البعض الآخر (التاسوعة الثانية، ٤، ٦). والمادة لا صورة لها، وهى لا تعين مطلق، ولا كيف لها (نفس المرجع ، ٨). ولا تملك بنفسها حتى صفة العظم، اللهم إلا من حيث إنها مناسبة يتحقق فيها مفهوم العظم (نفس المرجع). وهى - كما تتحدث عنها طيماوس - الحيز

المتهيئ لقبول كل شيء. وعلى هذا، فلا يجب أن نقول عنها: إنها جسم؛ لأن الجسم لا يكون إلا بعدها، وهو يفترض مركبًا من المادة والصورة (التاسوعة الثالثة، ٦، ٧). وهى ليست شيئًا فى حقيقة الأمر، بل هى الإمكانية البسيطة لكل وجود، وهى بذاتها عدم كل شيء. أو هى التهيؤ الذى يمهد الطريق لكى يحل فيه شيء آخر. وفى كلمة واحدة، المادة هى اللاوجود، وهى التى يعوزها الخير. وبهذا المعنى فإن أفلوطين يدعوها بالشر (التاسوعة الأولى، ٨، ٣) (انظر تسلر: ج٥، الطبعة الثانية، صفحة ٤٨٦)» ||.

لكن علينا أن نعترف أن هذا التعريف للمادة لا يقدم لنا أية فكرة إيجابية عنها؛ إذ إن هناك صعوبة كبيرة فى تصور هذا العدم الذى يمثل فى الوقت نفسه وجوداً ما.

* * *

نهضة العلوم – مشكلة المادة تبعث من جديد – النزعة الذرية عند غسندى.

اكتفت العصور الوسطى باستعادة أقوال أفلاطون، وبنوع خاص، أقوال أرسطو فى التفرقة بين المادة والصورة، وكانت هذه هى القاعدة العامة. ومع ذلك، فهناك استثناء واحد لها، ففى عام ١٣٤٨ أعدم نيقولا دوتريكور فى باريس لإعلانه أنه لا يوجد فى الظواهر الطبيعية إلا حركة الذرات فى اجتماعها وانفصالها (برانتل، تاريخ المنطق، ج ٤، صفحة ٢)، وقد كان من أثر نهضة الدراسات العلمية فى القرن ١٦، وظهور الاكتشافات الكبرى التى حمل لواءها كوبر نيكس وجاليليو بعد ذلك أن اتجهت الأنظار مرة أخرى إلى المشاكل الكونية ومنها إلى البحث فى ماهية المادة، وظهر هذا الاهتمام أول الأمر عن طريق الشعور بالحياة فى الكون ككل؛ مما أوحى بوحدة وجود غامضة إلى حد ما أساسها العاطفة الشعرية.

|| «يقول برونو: "إن الأشكال الكثيرة اللامتناهية التى تظهر المادة فيها لم تستعرها من شيء آخر؛ أى أنها لم تتقبلها من الخارج بل تستخرجها من ذاتها، وتخرجها من باطنها. فليست المادة إذن هذا العدم المطلق الذى أراد بعض الفلاسفة أن

يحصروها فيه، وهى ليست قوة عارية خالية مجردة، عاجزة عن التأثير، وخالية من الكمال والفعل ... إنها شبيهة بالوالدة[1] التى تدفع طفلها من رحمها بمجهوداتها الارتجافية الخاصة ... ولا وجود للمادة بدون الصور، بل، على العكس من ذلك، المادة تحتوى فى ذاتها على كل الصور. ولما كانت تخرج ما يكون مستورًا بها، فهى الواقع تمثل الطبيعة كلها. وهى أم كل ما هو حى" (نقلاً عن لانج فى كتابه تاريخ المادية، الترجمة الفرنسية، ج الأول، صفحة ٢١٥)» ||.

وإلى جانب وحدة الوجود، عادت النزعة الذرية إلى الظهور من جديد. فقد وضع بيكون ديمقريطس فى الصف الأول من الفلاسفة الأقدمين.

|| «إذ يقول عن فلسفة ديمقريطس: "هذه الفلسفة التى أبعدت الله عن نظام العالم، ولم تعترف إلا بالحتمية والضرورة فى تفسير علل الأشياء الجزئية، دون أن تلجأ إلى العلل الغائية، هذه الفلسفة أكثر صلابة من فلسفتى أفلاطون وأرسطو؛ لأنها نفذت إلى أسرار الطبيعة أكثر من هاتين الفلسفتين (تقدم العلوم ومكانتها، ٣، ٤). وديمقريطس لم يشأ أن يخوض فى بحث الذرات التى تقوم فى وجودها على افتراض وجود خلاء من ناحية ووجود مادة ثابتة من ناحية أخرى. (وهما افتراضان خاطئان تمامًا) (الأرغانون الجديد، ٢، ٨). بل بحث عن أساس الصور الموجودة فى الجزيئات الحقيقية للمادة كما نجدها فى الطبيعة. (نفس المرجع)» ||.

وقد شهدت العصور الحديثة أحياء للتصور الذرى للكون على يد الفيلسوف الفرنسى غسندى. "فوقع اختياره دون تردد من بين جميع مذاهب الأقدمين على المذهب الذى يتمشى مع التيارات التجريبية فى العصور الحديثة تمشيًا تاما" (لانج). وأحياء الأبيقورية "يستحق أن يوضع بين التيارات الطريفة جدا فى هذا العصر" (لانج). وقد هاجم غسندى فى كتابه "نقض أرسطو" الذى ظهر عام ١٩٢٤ – ١٦٢٥، والذى أحرق خمسة أجزاء منه تبعًا لمشورة أصدقائه، هاجم أرسطو ودافع عن مذهب أبيقور. ونحن

(١) l'accouchée

نرى من ملخص الكتب المفقودة أنه قال بمذهب كوبرنيكس وبنظرية "سعة[١] العالم" كما عرضها لنا لوقريس. وفي ١٦٤٢ بدا في مهاجمته لديكارت؛ إذ طبع "مباحث ضد ديكارت". أما كتابته عن أبيقور فقد بدأها عام ١٦٤٦ واستمر فيها حتى عام ١٩٣٥، وشرع أيضًا في هذه المادة عرض مذهبه الخاص، فعالم في رأيه عبارة عن كل منسق، عناصره هي الذرات، وهي ليست إلا أشكالاً للمبدأ الثابت، غير القابل للفناء، ألا وهو المادة، فالجسم لا يأتي من العدم. والذرات تتشابه في وجودها وتختلف في هيئتها، وميلاد الأشياء وفناؤها ليس إلا عبارة عن اتحاد وانفصال الذرات، لكن غسندي لم ينته بأقواله هذه إلى الإلحاد، وبذلك يختلف عن الفلاسفة الماديين الذين ظهروا في فرنسا في القرن ١٨، فهو يقرر أن الله هو خالق المادة.

* * *

ديكارت: جوهر المادة هو الامتداد[٢]. الآلية الهندسية[٣].

«لما كانت الحقيقة والوجود واحدًا، فمن الواضح أن كل ما هو حقيقي لا بد أن يكون شيئًا ما. ولقد أقمت البرهنة التفصيلية على أن جميع الأشياء التي أعرفها معرفة واضحة متميزة أشياء حقيقية واقعية. (التأمل الخامس). وقد استخدم ديكارت هذا المنهج في بحث المادة لكي يحدد ماهيتها. فرأى أن يجعل من الفكرة العقلية للمادة، أي من المادة كما تبدو أمام تفكيرنا، وسيلة لنقدها وتخليصها من كل الشبهات، ومن كل العلاقات الحسية حتى نظهرها في صورتها الواضحة المتميزة» (التأمل الخامس).

فإذا أخذنا جسمًا ماديا أيا كان، وليكن قطعة من الشمع مثلاً، فسنجد أن لها مجموعة من الصفات المختلطة المتنوعة، بل والمتغيرة، التي تحمل إلى الذات المفكرة كثيرًا من الإدراكات الحسية تتفاوت درجة غموضها، ونحن نتحدث عن قطعة الشمع

(١) L'immensité
(٢) L'étendue
(٣) Mécanisme géométrique

هذه ونقول: إن لها هذا اللون أو ذاك، وهذا الشكل أو ذاك، وهذا الطعم أو ذاك. ولكن هل تعبر هذه الأوصاف عن ماهية هذه المادة؟ كلا. أجعل قطعة الشمع تقترب من النار، فستجد أن لونها وطعمها ورائحتها تتلاشى لتترك وراءها كتلة ممتدة رخوة، نقول عنها مع ذلك: إنها قطعة شمع (التأمل الثانى). وعلى هذا، فكل الكيفيات الثانوية التى يجعلها رجل الشارع خواص للمادة، تتوقف على ظروف خارجية وعلى حساسية الذات أكثر من أن تكون مكونة حقا للشىء المادى، وكل ما نستطيع أن نطالب به حواسنا هو أن تدلنا على ضرر الشىء أو فائدته بالنسبة إلينا.

حسبنا أن نلاحظ أن كل ما ندركه بوساطة حواسنا يتعلق بالرابطة القوية التى بين النفس والجسد، تلك الرابطة التى نعرفها عادة عن طريق هذه الحواس، فيما تستطيع الأشياء الخارجية أن تكون مفيدة لنا أو ضارة. ولكننا لا نصل من ذلك إلى معرفة طبيعة هذه الأشياء. وهكذا فإننا سنقوم بعد هذه الملاحظة بالتخلى ببساطة عن كل ما وصل إلينا حول الأشياء عن طريق حواسنا فقط، ولن نحتفظ إلا بما ارتسم فى أذهاننا عنها من أجل أن نحدد طبيعتها. وذلك لأن فى الذهن وحده توجد بطبيعة الحال الأفكار أو الصور الأولى التى هى عبارة عن بذور الحقائق التى فى مقدورنا أن نعرفها (مبادئ الفلسفة، ٢، ٣؛ التأمل السادس)» ||.

إذن الكيفيات الثانوية جميعها ليست حقيقية، ولا دلالة لها عند العقل. والشىء الحقيقى هو ما يدركه العقل إدراكًا واضحًا.

والخاصية الوحيدة الجوهرية الرئيسية التى تظل ثابتة وسط جميع هذه التغيرات، والتى يستطيع العقل أن يعرفها معرفة واضحة متميزة – هى الامتداد أو الحيز فى الطول والعرض والعمق.

|| «إنى أتصور تصورًا متميزًا – عن طريق عقلى – هذا الكم الذى يسميه الفلاسفة بوجه عام الكم المتصل أو ذلك فى الطول والعرض والعمق، الذى يتجسد فى هذا الكم، أو فى الشىء الذى يكون له هذا الكم. وفضلاً عن ذلك، فإنى أستطيع أن

أعين لهذا الامتداد أجزاء كثيرة مختلفة وأن أصف كل جزء منها بكل معانى العظم والأشكال والأوضاع والحركات. ويمكننى أخيراً أن أعين الفترات الزمنية التى تتم فيها هذه الحركات، وليس هذا هو كل ما أعرفه معرفة متميزة عندما أنظر نظرة عامة إلى أى امتداد فحسب، بل إننى أستطيع إذا ما ركزت انتباهى لحظات معدودات أن أصل إلى معرفة ما لا يتناهى من الصفات المتعلقة بالأعداد والأشكال والحركات وما إلى هذه الصفات التى تبدو حقيقتها ببداهة تامة أمامى وتتفق مع طبيعتى الخاصة بحيث إنى إذا أخذت بعد ذلك فى التحقق منها فى الواقع، فإنى لا أشعر أبداً بأنى أتلقى معرفة جديدة. بل أشعر أنى أستعيد بالذاكرة ما كنت قد عرفته سابقًا" (التأمل الخامس)» ||.

وعلى هذا، فهناك من بين الكيفيات التى يصف بها رجل الشارع المادة كيفية واحدة مستقلة عن الإحساس ومدركة بالعقل إدراكًا واضحًا. وهذه الكيفية جوهرية، ولها حقيقة موضوعية. وأعنى بها الامتداد.

|| «ليس جوهر المادة أو الجسم قائمًا فى كون الشىء صلبًا أو ثقيلاً أو ملونًا، أو أنه يؤثر فى حواسنا على نحو ما، وإنما فيما له من جوهر ممتد فى الطول والعرض والعمق" (مبادئ الفلسفة، ٢، ٤)» ||.

ولا يختلف الجسم الذى جوهره الامتداد عن المكان الذى يكون ممتدا فيه.

سنجد بعد فحص هذا الحجر أن الفكرة الحقيقية التى تجعلنا نتصور أنه جسم قائمة فقط فى إدراكنا إدراكا متميزاً أنه جوهر ممتد طولاً وعرضاً وعمقًا: وهذا عين ما نفهمه من الفكرة التى لدينا عن المكان، لا المكان الذى يشغله جسم فحسب، بل المكان الذى نسميه فارغًا كذلك" (مبادئ الفلسفة، ٢، ٢)»||.

وإذا كان المكان والجسم شيئًا واحداً، فينتج من ذلك أنه لا وجود للخلاء.

|| «فيما يتعلق بالخلاء، بالمعنى الذى يفهمه الفلاسفة من هذه الكلمة؛ أى بمعنى المكان الذى لا يوجد فيه جوهر ما، من الواضح أنه لا وجود لمكان فى الكون بهذه الصفة لأن امتداد المكان أو وجود حيز داخل المكان معناه أن ثمة جسمًا ممتدا فى هذا المكان أو فى هذا الحيز (نفس المرجع، ٢، ١٦)» ||.

ولا وجود كذلك للذرات أى للأجزاء التى لا تتجزأ من المادة؛ إذ إن كل امتداد، مهما يكن صغره يمكن تقسيمه إلى جزأين أو أزيد أكثر صغراً؛ وهكذا إلى ما لا يتناهى (نفس المرجع، ٢، ٢٠). والعالم أو المادة الممتدة التى يتكون منها العالم، لا متناهية فى العظم. ولا نستطيع أن نعين لها حدوداً فى المكان (نفس المرجع، ٢، ٢١). ولما كان المكان ملاء، فإن الحركة "هى انتقال جزء المادة أو الجسم المجاور للأجسام التى تلامسه مباشرة والتى نعتبرها فى حالة سكون بالنسبة إلى أجسام أخرى تجاورها" (نفس المرجع، ٢، ٢٥)، وإذا تحرك جزء من أجزاء المادة فإن جزءاً آخر يحل محله مباشرة؛ أى إن كل حركة دورية[١] أو دوامة[٢].

وهكذا نرى أن ديكارت عن طريق منهج ذاتى يختلف اختلافًا تامًا عن منهج ديموقريطس قد أرجع الكثرة التى فى خواص المادة إلى الوحدة، كما فعل ديموقريطس، وأرجعها جميعًا إلى خاصية الامتداد، ففى كل من نظرية ديكارت وديموقريطس محاولة لإرجاع الكيف إلى الكم. لكن بينما يرجع ديموقريطس الكيف إلى الكم المنفصل وهو العدد (وهذا الكم وحداته هى الذرات). إذا بديكارت يرجعه إلى الكم المتصل وهو الامتداد. وبذلك يكون ديكارت قد وضع فى مقابل الآلية الحسابية عند ديموقريطس آلية هندسية.

إسبينوزا: الامتداد صفة من صفات الله؛ والأجسام أحوال لتلك الصفة:

أرجع إسبينوزا كما فعل ديكارت جميع خواص المادة إلى الامتداد. لكن الامتداد عنده ليس جوهراً بل هو صفة من صفات الجوهر الأوحد أى الله. والامتداد والفكر هما وحدهما الصفتان اللتان فى قدرة العقل الإنسانى أن يدركهما من بين صفات الله التى لا تعد ولا تحصى. "الامتداد صفة من صفات الله؛ وبعبارة أخرى، الله شىء ممتد" (الأخلاق، ج٢،٢). والامتداد الإلهى لامتناه؛ أما الأجسام المختلفة التى هى أحواله فهى وحدها المتناهية. والله على الرغم من أنه شىء ممتد إلا أنه لا يتجزأ.

---

(١) Curviligne

(٢) tourbillon

|| «إن الجوهر اللامتناهى ذو لا نهائية مطلقة، وليس قابلاً للإنقسام؛ إذ لو كان منقسماً فلا يخلو الأمر من أن أجزاءه التى تنتج من تقسيمه إما أن يكون مجموعها مكوناً لطبيعة الجوهر اللامتناهى، وإما ألا تكون مكونة لها. وفى الحالة الأولى سيكون لدينا جواهر كثيرة ذوات طبيعة واحدة، وهذا خلف. وفى الحالة الثانية، سيكون من الممكن أن يتوقف الجوهر اللامتناهى لا نهائية مطلقة عن الوجود. وهذا خلف أيضاً" (الأخلاق، ج١، ١٣)» ||.

وعلى هذا، فالله ممتد وغير منقسم معاً. ولعل هذا يبدو متناقضاً أمام هؤلاء الذين ليس فى استطاعتهم أن يرتفعوا فوق أوهام المخيلة، فيتصورون الامتداد الإلهى على نحو ما يتصورون هذا الجسم أو ذاك. لكن الله، على الرغم من أنه ممتد، إلا أن طبيعته ليست جسمانية.

|| «كثيراً ما يصورون الله على صورة الإنسان، باعتبار أنه مكون من جسم ونفس وخاضع للانفعالات، شأنه فى ذلك شأن الإنسان. أما أولئك الذين فى وسعهم أن يتأملوا قليلاً الطبيعة الإلهية ينكرون أن الله جسمانى، ويقيمون ببراعة تامة الدليل على شعورهم هذا بقولهم: إننا نفهم من الجسم كل ما له كم ذو طول وعرض وعمق ومحدد بشكل معين؛ الأمر الذى لا يمكن أن نقوله عن الله وهو الكائن اللامتناهى لا نهاية مطلقة، إلا إذا أردنا أن يكون كلامنا لغواً محضاً" (الأخلاق، ١، تعليقة ١٥)» ||.

ولما كان من المتعذر أن نتصور الله باعتباره جسماً فإن كثيراً من الناس يستنتج من ذلك أن الامتداد لا يمكن إضافته إلى الله؛ لأن الامتداد عندهم شىء والجوهر الإلهى شىء آخر. ولأن هذا الامتداد نفسه من خلق الله. لكنهم ينسون أن الامتداد فى الله ليس هو ذلك الامتداد الذى يقبل القسمة، أو الذى يكون منقسماً بالفعل، وتقدمه لنا المخيلة فى الأجسام القائمة أمامنا.

ذلك أن الأجزاء الكثيرة التى لهذا النوع الأخير من الامتداد ليس لها إلا وجود ظاهرى، وليست إلا الأحوال المتناهية للامتداد الإلهى اللامتناهى، أما هذا الأخير، إذا أخذ فى ذاته، فلن تكون له أجزاء.

|| «إنه لغو محض، ولا أريد أن أقول جنونًا أن ندعى أن الجوهر الممتد مكون من أجزاء أو أجسام متميز بعضها عن البعض الآخر تمام التمايز. فإن قولنا هذا سيكون شبيهًا بقولنا: إنه ينتج عن إضافة أو جمع عدد كبير من الدوائر مربع أو مثلث أو أى شكل آخر ذو طبيعة مختلفة تمامًا عن طبيعة الدائرة. وعلى هذا، فهذا الخليط من الأقوال الذى يحاول به معظم الفلاسفة أن يقيموا الدليل على أن الجوهر الممتد متناه ينهار من تلقاء نفسه؛ لأنه يقوم دائمًا على افتراض أن الجوهر الجسمانى مكون من أجزاء. وما أشبههم فى هذا بهؤلاء الذين عرفوا أن الخط مكون من نقطة، يحاولون بعد ذلك أن يقفوا على الحجج التى يبرهنون بها على أنه لا ينقسم إلى ما لا نهاية" (رسالة إلى ل. مير، طبعة سيسيه، ٣، صفحة ٢٨٥)» ||.

وما الأجسام إلا الأحوال التى يعبر بها الجوهر الإلهى عن نفسه فى نموه: "أقصد بالجسم الحال[١] الذى يظهر لنا ماهية الله على نحو محدد، باعتبار أننا ننظر إلى الله على أنه شىء ممتد" (الأخلاق، ٢، التعريف الأول). وبين كل الأجسام شىء مشترك، وكلها تنطوى على مفهوم لصفة واحدة بعينها هى الامتداد" (الأخلاق، ٢، تعليقة ٢). وعلى هذا، فعلينا أن نبحث عن مصدر الاختلاف الذى يميز الأجسام بعضها عن البعض الآخر فى أحوال الجوهر لا فى الجوهر نفسه، ويمكننا أن نقسم هذه الأحوال أولاً إلى نوعين: أجسام بسيطة وأجسام مركبة. ولا تتميز الأجسام البسيطة بعضها عن البعض الآخر إلا بالحركة والسكون، وببطء أو سرعة الحركة. (الأخلاق، ٢، بديهية ٢). وليست الأجسام البسيطة بالإضافة إلى ذلك ذرات؛ إذ إن وجود الذرات والخلاء لم يحظ باعتراف إسبينوزا أكثر مما حظى به عند ديكارت. أما فيما يتعلق بالأجسام المركبة، فهناك التعريف الذى يعطيه لها.

---

(١) Le mode

إذا ضغطنا عدداً من الأجسام ذوى المقدار الواحد أو المقادير المختلفة بحيث يصبح بعضها متراكماً على البعض الآخر. وإذا تحركت هذه الأجسام بسرعة واحدة أو مختلفة بحيث إن حركتها تتصل عن طريق روابط معينة؛ فإننا نقول: إنه يوجد بين تلك الأجسام وحدة متبادلة وإنها تكون فى مجموعها جسماً واحداً وذاتاً واحدة، تتميز بهذه الوحدة نفسها عن كل الأجسام الأخرى" (الأخلاق، ج٢، التعريف ١٣)» ||.

وترجع كل القوانين التى تخضع لها الأجسام المختلفة إلى قوانين آلية. ولذلك علينا أن نبحث عن أصل حركة جسم من الأجسام فى الحركة السابقة عليها، وهكذا إلى غير نهاية. "يجب أن يكون الجسم المتحرك أو الساكن محدداً فى حركته وسكونه بجسم آخر، ويكون هذا بدوره محدداً فى حركته وسكونه بثالث، وهكذا إلى غير نهاية" (الأخلاق، ٢، ١٣، تعليقة ٢). أما القول بالغائية لنفسر بها حركة الجسم فمصدره جهلنا بالعلة الآلية الحقيقية (الأخلاقية، ١، تذليل).

تلك هى القوانين التى يخضع لها هذا الجزء من الطبيعة، وهو الذى يضم العالم المادى. وتلك هى العناصر التى تكونه. والمادة التى ترجع خواصها كلها إلى خاصية الامتداد تكون - بالإضافة إلى الفكر - أحد الأحوال التى ينمو بها الجوهر اللامتناهى أو الطبيعة الطابعة[1]. وللجوهر الأوحد الثابت اللامتناهى طريقان متوازيان للتعبير عن نفسه وعن تطوره الذاتى: طريق الحركات التى فى المكان، وهى الخاضعة لقوانين آلية ثابتة متصلة الحلقات، وطريق الأفكار التى ترتبط فيما بينها بروابط ضرورية.

* * *

(١) nature naturante

ملبرانش: الامتداد المعقول[1] والأجسام الجزئية

كانت نظرية ملبرانش فى المادة همزة الوصل - إن صح هذا التعبير - بين نظرية ديكارت ونظرية إسبينوزا؛ ذلك أن ملبرانش قد وحد بين المادة والامتداد من ناحية، لكنه من ناحية أخرى حاول أن يقرب بين الجوهر الممتد والجوهر الإلهى. ولكى يبرهن على أن الامتداد هو جوهر المادة، أكتفى باستعادة حجج ديكارت فى هذا الصدد. فالصفات التى ليست إلا أحوالاً للامتداد - وهى الشكل والانقسام والملاء (وبوجه عام الامتداد) - هى ما لا نستطيع أن نتصور المادة بدونها، وهى التى تكون جوهرها (البحث عن الحقيقة، ٣، القسم الثانى، ٨، ٢).

والامتداد الذى يكون حقيقة المادة ليس موضوعًا للإدراك الحسى الساذج، وإنما يدرك عن طريق العقل الإنسانى عندما يتحد بالعقل الإلهى ويصبح مجرد صورة له. ففكرة الامتداد كما توجد فى العقل اللامتناهى أو على نحو ما يدركها العقل المتناهى فى هذا الأخير؛ أى عندما يكون الامتداد هو "الامتداد المعقول"، تلك هى ما يقودنا التحليل إلى اكتشافه من علة حقيقية أو جوهر حقيقى للظواهر المادية، أو ذلك هو "المثال أو النموذج العقلى للمادة"[2]. أما فيما يتعلق بالإدراك الحسى للأجسام المختلفة، فإن هذا يفسر عن طريق وجود بعض الأجزاء الملونة فى الامتداد المعقول العام، أو بعبارة أخرى عن طريق ما يسقط فى الامتداد من أضواء أو ألوان، هى فى حقيقتها مجرد تغيرات ذاتية فى النفس البشرية.

|| «إن ما نسميه برؤية الأجسام ليس شيئًا آخر إلا حضور فكرة الامتداد حضوراً فعليا فى العقل. وهذه الفكرة تؤثر فى العقل وتقدم له ألوانًا مختلفة؛ لأننا لا نستطيع أن نرى هذه الأجسام فى ذاتها مباشرة. وعلى هذا، فمن الثابت أننا لا نرى

---

(١) L'étendue intelligible

(٢) L'archetype de la matiére

الأجسام إلا فى الامتداد المعقول العام الذى يستحيل إلى امتداد حسى جزئى عن طريق اللون. ومن الثابت كذلك أن هذه الألوان ليست إلا الإدراكات الحسية التى تكونها النفس عن الامتداد فى اللحظة التى تدخل إليها فكرة الامتداد وتؤثر عليها (الرد على رجيس، الفصل الثانى)» ||.

وليس الامتداد المعقول تجريداً بل هو فكرة من أفكار العقل اللامتناهى من حيث إن هذا الامتداد أزلى أبدى وضرورى.

لكن ما العلاقة التى بين هذا الامتداد المعقول الإلهى وبين الأجسام الجزئية التى تبدو لنا فى الإدراك الحسى؟ هل تحل الأجسام المختلفة بأشكالها الجزئية المحدودة فى الامتداد المعقول؟ كلا:

|| «يجب ألا يخطر ببالنا أن الرابطة التى بين العالم المعقول والعالم المادى المحسوس تكون بحيث يوجد هناك على سبيل المثال شمس وفرس وشجرة معقولة من شأنها أن تظهر لنا الشمس والفرس والشجرة الحقيقية وأن كل من يرى الشمس لا بد أن يرى بالضرورة هذه الشمس المعقولة المزعومة (البحث عن الحقيقة، التوضيح العاشر)» ||.

والحق أن الامتداد ليس إلا إمكانية الأجسام من حيث إن أصلها قائم فى كمالات الله اللامتناهية. هى إمكانية بلا شك، ولكنها تمثل أيضاً حقيقة واقعية ما دامت جزءاً من ماهية الله. وهذا الامتداد العقلى يصبح امتداداً محسوساً تتعين حدوده الجزئية عندما يحدث تأثيره فى نفوسنا وينبهنا إلى وجود هذا الجسم أو ذاك.

|| «فى وسعنا أن نتصور كل امتداد معقول باعتباره دائرة أو أنه الهيئة العقلية لفرس أو لشجرة، أو أنه يمثل الشمس أو الفرس أو الشجرة، ومن ثم يكون هكذا فى العالم المعقول. وفوق ذلك، فإذا كانت النفس تشعر تجاه الأجسام ببعض العاطفة تجعلها تتحد وهذه الصورة العقلية المختلفة، أى إذا كانت هذه الصور هى التى توحى للنفس بالإدراكات الحسية، فإن الامتداد المعقول سيصبح فى هذه الحالة شمساً أو فرساً أو شجرة مرئية محسوسة (البحث عن الحقيقة، التوضيح العاشر)» ||.

وعلى ذلك، فعالم الأجسام ليس إلا الامتداد المعقول وقد جزئ إلى صورة جزئية متكثرة. ويؤثر على النفس الإنسانية من أجل أن يوقظ فيها الآثار الحسية التى تقل أو تزيد فى درجة غموضها. وهو يمثل الانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل، ولكنها قوة لها واقعها الحقيقى فى نهاية الأمر ما دامت جزءًا من الطبيعة الإلهية.

فنظرية ملبرانش فى المادة بها إذن مرحلتان: فى المرحلة الأولى جرد ملبرانش صورة المادة من كل الإحساسات الذاتية الصرفة (الكيفيات الثانوية)، ولم يبق فى تعريفه لها إلا على خاصية واحدة أساسية هى الامتداد. أما فى المرحلة الثانية، فقد تخطى هذا النطاق النسبى كى يرتفع إلى نطاق المطلق، ويعاين الأشياء فى الله. وقد بدا له الامتداد على أنه فكرة من أفكار العقل اللامتناهى باعتباره امتدادًا معقولاً متناهيًا، وقد ابتعد بهذا عن ديكارت ليقترب من إسبينوزا.

|| «الامتداد حقيقة واقعية، وكل الحقائق الواقعية توجد فى اللامتناهى. وعلى ذلك، فالله ممتد امتداد الأجسام ما دام الله حاصلاً على كل الحقائق الواقعة المطلقة وعلى كل الكمالات. ولكن امتداد الله ليس كامتداد الأجسام؛ لأنه ليس له هذه الحدود والنقائص التى لهذه الأشياء المخلوقة. (البحث الثامن فى الميتافيزيقا، ٧). "إن الامتداد المعقول اللامتناهى الإلهى هو الله عينه. وليس هو كل الله، ولكنه الله منظورًا إليه من حيث علاقته بالمخلوقات المادية، ومن حيث إنه سيتأمل هذه المخلوقات، ومن حيث إن فى وسعه أن يمنحها الوجود. أعنى من حيث إنه هو نفسه "الوجود" الذى تستمد منه هذه الأشياء حقيقتها المستعارة، وأخيرًا - إن صح هذا التعبير - من حيث إنه هو وجودها" (إليه - لا برين: فلسفة ملبرانش، ١، صفحة ٢٠٣)» ||.

فالوجود الواقعى للأجسام عند ملبرانش لا جدوى فيه. وهو لم يقل بهذا الوجود إلا عن طريق إيمان الوحى الذى أظهره على أن الله قد فض الامتداد المعقول فأخرج منه صورًا متنوعة جزئية متكثرة.

ليبنز: تعريفات ثلاثة للمادة تقترب شيئًا فشيئًا من الميتافيزيقا.

قام ليبنتز بتحليل فكرة الامتداد التى بدت سهلة واضحة فى نظر الديكارتيين، واكتشف فيها صعوبات كثيرة غابت عنهم، فالامتداد الذى ظنه الديكارتيون متصلاً، والذى ظنه الذريون منفصلاً مكون من وحدات منفصلة يفصل بينها الخلاء، هذا الامتداد لا يكون جوهر المادة فى رأى ليبنتز بأية حال من الأحوال. فمن التناقض عنده أن ننظر إلى الامتداد على أنه يمثل وجوداً ما أو جوهراً. فالامتداد كثرة[١]، وهو مركب[٢]، وعبثًا نحاول أن نكتشف فيه وحداته المكونة؛ لأنه منقسم انقسامًا لا محدوداً (أردمان، ١٢٣). أما الموجود الحقيقى أو الجوهر فهو القوة[٣]، وهو الذرة الروحية[٤]. إذن، ما المادة؟ يميز ليبنتز بين المادة الأولى أو المجردة المنفعلة دائمًا، وبين المادة الثانية المحسوسة الحاصلة على الفاعلية. "وإذا تعمقنا فى هذه التفرقة قليلاً فستؤدى بنا إلى نظرية فى المادة تبدو فى ثلاث صور وكلها إيغال تدريجى فى الميتافيزيقا (انظر المقدمة القيمة التى كتبها بوترو فى "مذهب الذرات الروحية"، صفحة ٥٣ وما يليها).

لننظر أولاً فى الصورة الفيزيائية للامتداد، أى فكرة ديكارت نفسه عنه، وسنجد هنا تعريفًا للمادة أكثر عمقًا وأكثر كمالاً من التعريف الديكارتى.

"ومن هذه الناحية فإن المادة الأولى أو العارية قوامها خاصتان: المقاومة[٥] والامتداد. (أردمان صفحة ٤٦٣). والمقاومة هى تلك الصفة التى من شأنها أن تجعل المادة فى المكان (نفس المرجع). فهى مقاومة سلبية. وهى ما نسميه بعدم قابلية الجسم

---

(١) multiplicité
(٢) composé
(٣) force
(٤) monade
(٥) antitypite

للنفوذ فيه[١] وبعدم الحركة أو القصور الذاتى[٢]. وهذه الصفة لا ترجع إلى الامتداد، بل إن صفة الامتداد هى التى ترجع إلى المقاومة. "إن القوة الأولية المنفعلة أو مبدأ المقاومة ليس قائماً فى الامتداد، بل فيما يتطلبه الامتداد أو يترتب عليه. وذلك لأن الامتداد اتصال وتغلغل للمقاومة فى المكان، وهو الإمكانية الأولى للامتداد وقد انتقلت إلى حالة الفعل (أردمان، ٤٦٣). إن المقاومة إذاً فى الميل نحو الامتداد. وإذا أضيف إلى المادة العارية مبدأ الحركة وقوة المرونة، فسنحصل من ذلك على المادة الثانية. وهذه المادة ليست فقط متحركة وغير قابلة للنفوذ فيها، بل تحتوى أيضاً على مبدأ للفاعلية وقوة متزايدة من شأنها أن تجعلها قادرة على التأثير والفعل من جديد" (أردمان، ٤٦٦)".

تلك هى فكرة ليبنتز عن المادة – من ناحية حقيقتها الخارجية – فلننظر الآن إليها من ناحية أكثر باطنية، أى من ناحية الذرات الروحية التى تكونها. وكل ذرة روحية تمثل جوهراً روحيا مخلوقاً ومتناهياً، وعلى صلة بذرات روحية مخلوقة ومتناهية مثلها. وينتج من ذلك أنها ليست قادرة على أن تنمو نموا تاما من تلقاء نفسها، وأن جميع ما تصبو إليه لا يتحقق بالفعل أبداً، وذلك لأن ما يعوق انتشارها وتأثيرها أمران: طبيعتها المتناهية من ناحية، وارتباطها بالذرات الأخرى المتناهية من ناحية أخرى. وهذه الطبيعة السلبية للذرات الروحية، وهذه العرقلة التى تعطل نموها، هما اللذان قد حفزا ليبنتز إلى افتراض وجود المادة الأولى. وعلى ذلك، فإن كمال الجوهرات من المبدأ الفعال أو من عنصر الكمال[٣] الذى تضيفه هذه المادة الأولى إلى الطبيعة السالبة فى المادة الثانية.

(١) impénétrabilité

(٢) inertie

(٣) entéléchie

|| «فالمادة الأولى هى القوة المنفعلة الآلية التى لا تنفصل عن القوة الفاعلة. فهى مخلوقة مع الكمال (الأنتلخيا) نفسه الذى يكملها مثل الذرة، وتكون بهذا الجوهر المكتمل (أردمان، ٤٦٦). وهذه القوة السالبة الكامنة فى كل ذرة روحية هى مبدأ المقاومة والامتداد، أى أنها أساس المادة الأولى التى تحدثنا عنها سابقًا. أما فيما يتعلق بالمادة الثانية، منظورًا إليها من ناحية جوهر الذرة الروحية، فهى مكونة من مجموعة من الذرات الروحية. فمن الذرات المتعددة تنشأ المادة الثانية كما أن الناس والأفعال والانفعالات لا تحصل على كيانها إلا عن طريق تجمع الذرات" (أردمان، ٤٣٦)» ||.

وهذه المادة الثانية مكونة من عدد لا متناه من الجواهر الكاملة؛ كل جوهر منها حائز على مبدأ كماله ومادته الأولى. وتسيطر عليه ذرة روحية مركزية. وفى كلمة واحدة، المادة الثانية جسم عضوى.

|| «المادة الثانية، كالجسم مثلاً، ليست جوهرًا وإنما هى مجموعة من الجواهر الكثيرة، كغدير ملىء بالأسماك، أو كقطيع أغنام ... (أردمان ٧٣٦). وكل جزء من هذه المادة يمكن أن نشبهه بحديقة غاصة بالنباتات وبغدير تضيق به الأسماك. ولكن غصن من النبات، وكل عضو من الحيوان، وكل قطرة من الأمزجة[1] حديقة أو غدير" (علم الذرات الروحية، ٦٧، أردمان ٧١٠)» ||.

وحصيلة القول أن المادة الثانية أو الجسم العضوى هو الممثل الخارجى أو الظاهرة، أو التجسيم فى الامتداد لمجموعة من الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة يدير حركتها ذرة روحية مركزية. ولكن هل هذا التمثل فى الامتداد ينتج مباشرة من الاجتماع الذاتى للذرات الروحية فقط؟ أم من الاستعانة بالوثاق الجوهرى[2] وهو مبدأ متوسط تتحقق به الظواهر؟ (رسائل إلى الأب دى بوس). يبدو أن ليبنتز قد حاول فى موضع

(١) humeurs

(٢) Vinculum Substantiale

أو موضعين من مذهبه أن يجعل من الوثاق الجوهرى حقيقة متميزة عن حقيقة الذرات الروحية، وشيئا واقعيا جوهريا يكون موضوعًا للصفات والتغيرات المشتركة (أردمان ٧٤١). ولكن منطق مذهبه يحول دون القول بوجود ذات خاصة وظيفتها التوحيد بين الجواهر البسيطة، وهو يصرح بأن الوثاق الجوهرى ليس إلا العملية التى ترتبط بها الذرات الروحية، وهو ناتج الانسجام الأزلى بين فعلها وانفعالها (أردمان ٧١٢).

لكننا إذا اعتبرنا الذرة الروحية جوهراً يخضع لتأثير الذرات الروحية الأخرى ويؤثر فيها فإن هذا لن يقربنا من الحقيقة. فالذرة الروحية جوهر دون شك، ولكنها كذلك وفوق كل شيء مركز للإدراك الحسى، وفاعلية تنمو من تلقاء نفسها. وعلى ذلك، فالمبدأ المنفعل الذى يوجد فى صميم كل الجواهر المخلوقة، أو بعبارة أخرى: المادة الأولى، ليست عائقًا صادراً من الخارج كما بدا لنا أول الأمر، بل عائق باطنى صرف يلتقى به فى داخل كل ذرة روحية تمثل الذرات الروحية الأخرى. إن الجوهر يفعل أو يستطيع أن يفعل إذا لم يعقه عائق، فإذا عاقه عائق - حتى ولو كان هذا الجوهر بسيطًا - فإنه لا يأتى إلا من الباطن (أردمان٧٤٠). ويجب أن تمثل كل ذرة روحية الكون كله، وهى لا تستطيع أن تمثله إلا من زاويتها فقط وهى زاوية نسبية وغير رئيسية. وعلى هذا، فكل ذرة تجد فى طبيعتها المتناهية مبدأ للإدراكات الحسية المختلطة. وخلاصة القول أن المادة الأولى هى هذا النقص الضرورى، وهذا الحد الباطنى للذرة. أما فيما يتعلق بالمادة الثانية أو الكائن العضوى، فإنها من هذه الناحية عبارة عن "اجتماع وتنظيم الإدراكات الحسية المختلطة التى تفضى إلى إدراك حسى متميز. وليس ثمة إدراك متميز لا يحتوى فى داخله على ما لا نهاية له من الإدراكات الدنيا[١]، وهكذا إلى غير نهاية، وجملة القول أن الكائن العضوى ليس إلا عمل العقل وهو ينظم إدراكاته الحسية (إميل بوترو، الكتاب المذكور).

(١) perceptions inférieures

تلك هى النقط الثلاث المهمة التى أتت بها نظرية ليبنتز فى المادة. فليبنتز يعرف المادة أولاً بأنها الامتداد، وذلك - على نحو ما فعل ديكارت - ولكنه تخطى التعريف الديكارتى بإظهاره أن المبدأ المنفعل أو المقاومة، أو الميل إلى الامتداد سابق على الامتداد نفسه. وقد بدت المادة له ثانيًا - منظوراً إليها من ناحية الذرة الروحية الجوهرية - بدت له على أنها حد للجواهر المتناهية التى يعرقل بعضها بعضًا. وأخيراً وثالثًا، فإنه لم ينظر إلى المادة باعتبارها جوهرًا على صلة بالجواهر الأخرى فحسب، ولكن باعتبارها مركزًا للإدراك الحسى، وباعتبارها فاعلية تلقائية. وجعل من المادة العائق الباطنى الذى يلتقى به فى داخل الذرة الروحية تمثل سائر الذرات الروحية الأخرى.

* * *

باركلى وهيوم ينكران وجود المادة.

لئن أرجع ليبنتز الامتداد إلى شىء ظاهرى، إلى "وجود عقلى"، فإنه قد احتفظ للمادة على الرغم من ذلك بشىء ظاهرى، لكنه قائم على أسس موضوعية قويمة. أما باركلى فذهب إلى أبعد من هذا؛ إذ أنكر كل حقيقة للمادة خارج العقل. وكيفيتها[(١)] الأولى وكيفياتها الثانية ليست إلا تغييرات تلحق الذات الشاعرة، وليس لها خارج هذه الذات أى نوع من الوجود. لكن إذا كنا قد جردنا المادة من كيفياتها الأولى والثانية، فماذا عسى أن يبقى لها بعد ذلك؟ لا شىء مطلقًا. وأية فائدة علينا من افتراض جوهر غير مرئى وليس قابلاً لمعرفتنا؟ إننا لن نستطيع أن تعرف عنه أية حقيقة موضوعية، ولن يتيسر لنا أن نرجع إليه علة آثارنا الحسية ما دمنا قد افترضناه منفعلاً لا فاعلية له على الإطلاق. هل نقول: إن هذا الجوهر موجود باعتبار أنه يمثل حقيقة تنتشر تحت

---

(١) qualités

الصفات؟ لكن هذا يتطلب منا أن نعرفه بأنه الامتداد. وسيستمر هذا فى سلسلة قهقرية إلى لا نهاية.

|| «إذا كنت تقول: إن الجوهر الجسمانى أساس أو دعامة الامتداد. فيجب أن يكون هو نفسه ذا امتداد يجعله قابلاً لأن يكون أساسا أو دعامة، وهكذا إلى غير نهاية، (المحاورة الأولى بين هيلاس وفيلونوس). فيجب إذن أن نعدل عن القول بالوجود الخارجى لجوهر مادى، أعنى يجب ألا نعترف بوجوده متميزًا عن كونه مدركًا» ||.

وافق هيوم على النتائج السلبية التى وصل إليها باركلى: "من الواضح أن الألوان والأصوات تدركها الحواس بنفس الطريقة التى تدرك بها الحركة والصلابة ... ومن الواضح أيضًا أن الألوان والأصوات ... إلخ لا تختلف فى مصدرها من ناحية وجودها المحسوس عن الألم الذى يولده ضغط الفولاذ واللذة التى يشعر بها الإنسان قريبًا من المدفئة" (الطبيعة البشرية، ١، ٤، ٢). والفكرة القائلة بوجود جوهر قائم فى الخارج فكرة واهمة. لأننا فى الحقيقة لا نخرج عن ذواتنا أبدًا، أو عن إدراكاتنا الحسية الذاتية. ولا وجود إذن لمادة مستقلة عن العقل، لكن هناك مجرد اعتقاد راسخ له أصوله الثابتة بوجود المادة وجودًا واقعيا، واعتقاد "بوجود متصل متميز". ففى كل صباح نكون على يقين بأننا سنرى نفس الشمس التى رأيناها بالأمس، ولكن هذا خطأ كبير؛ إذ من الخطأ أن نفترض أن إدراكاتنا الحسية المتشابهة تظل هى هى، مهما تكررت رؤيتنا لها. وهذا الخطأ هو الذى يؤدى إلى القول بأن هذه الإدراكات متصلة، وأنها تظل موجودة على الرغم من غيابها عن الحواس (نفس المرجع).

* * *

المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر:

يرجع وجود تيار المادية الذى ظهر فى فرنسا فى القرن ١٨ إلى أسباب مختلفة. فالمادية التى ظهرت فى إنجلترا منذ هوبزونيوتن حتى هارتلى وبريستلى والتى لم تدخر وسعًا فى مهادنة الإيمان الدينى والتوحيد أصبحت فى فرنسا سلاحًا ضد المعتقدات الكاثوليكية (لانج، تاريخ المادية). وقد وحد الماديون الفرنسيون بين الشك بايل الدينى وبين التصور الآلى للعالم. واشتمل كتاب "التريخ الطبيعى للنفس" (١٧٤٥) الذى ألفه لامترى على بذور النظريات التى أنماها نفسه فيما بعد كتابه "الإنسان آلو" والتى قوبلت بحماسة شديدة فلكى نعرف خصائص النفس التى نجهل ماهيتها، علينا أن نعرف خصائص الجسم الذى نجهل أيضًا طبيعته الداخلية. ولا يمكن أن تكون المادة الواقعية خالية من الحركة؛ إذ إن الحركة صفة أساسية من صفاتها. وحتى إذا لم تكن هذه الحركة مرئية، فلا بد من القول بها باعتبارها إمكانية. وبالإضافة إلى الحركة، فإن للمادة ملكة الإحساس. والفرض القائل بوجود نفس متميزة عن المادة توجد فى بقعة من الجسم أو فى منطقة منه فرض غير مقبول. وكان لامترى أكثر وضوحًا وأكثر قطعية فى أشهر كتبه: "الإنسان آلة" (١٧٤٨)؛ إذ يقول: "إن ليبنتز قد جعل المادة روحية بدلاً من أن يجعل النفس مادية"، وقد أخطأ ديكارت فى إقامته التفرقة بين جوهرين. ويرجع خطأ الفلاسفة إلى أنهم سلكوا مسلكًا أوليا[1] فى معرفتهم للإنسان، فى حين أنه يتعذر علينا معرفة تلك الآلة المعقدة (وهى الإنسان) إلا عن طريق المعرفة التجريبية البعدية[2] عن طريق الحواس والتجربة. وقد بحث لامترى تأثيرات البيئات والغذاء والتربية فى المزاج[3]. وبحث تأثير المزاج فى الأخلاق، فالإنسان آلة مادية. وليست النفس إلا مبدأ للحركة، ومحركًا للآلة. "والتنافر الذى يوجد بين الفكر والمادة تنافر ضئيل جدا بحيث يبدو أن الفكر ليس إلا

(١) a priori

(٢) posteriori

(٣) tempérament

مجرد خاصية من خصائص المادة كالكهربة والحركة وعدم قابلية الجسم للنفوذ فيه والامتداد. وفى كلمة واحدة، الإنسان آلة. ولا وجود فى الكون كله إلا لجوهر واحد يتغير ويتخذ صوراً متباينة".

لكن أهم آثار المادية الفرنسية فى القرن ١٨ ما هو ما خلفه البارون دلباخ فى كتابه: "مذهب الطبيعة". ففى القسم الأول من الكتاب عرض للأسس العامة للمذهب، والأفكار المؤلف عن الطبيعة والمادة والحركة وقوانينها. ويلى ذلك دراسة للإنسان، وللتفرقة المزعومة بين الإنسان الفيزيقى والإنسان الأخلاقى، ودراسة لأصل الإنسان. أما القسم الثانى فقد كرسه لمناقشة ودفع الحجج الرئيسية التى قيلت فى البرهنة على وجود الله. والطبيعة هى الكل الأكبر المادى الفيزيقى، وهى تضم كل الموجودات - وبنوع خاص - الإنسان، وهو كائن فيزيقى مادى خالص (ص٢). لكن مم تتكون هذه الطبيعة التى تمثل عنده الحقيقة الوحيدة؟ من المادة والحركة. "لا يقدم لنا الكون، ذلك المجموع الضخم لكل ما هو موجود، إلا المادة والحركة. ولا يبدو اجتماعهما إلا على أنه سلسلة طويلة متصلة من العلل والمعلومات" (ص٨). فالحركة ظاهرة عامة مستمرة فى الطبيعة. ولا وجود للسكون المطلق. وكل ما هنالك أنه يوجد نوعان من الحركات: الحركات المتصلة التى تصل إلى الجسم من الخارج، تظهر أمامنا. والحركات الباطنية الخفية التى تتم فى داخل الجسم نفسه بين ذراته المختلفة ولا نستطيع أن ندركها بحواسنا مباشرة. ويدخل تحت هذا النوع الأخير من الحركات تلك التحركات التى تؤدى إليها عملية الاختمار[١] فى ذرات الدقيق وكذا نمو النبات والحيوان، وأخيراً ما نسميه بالملكات العقلية للإنسان: أفكاره وشهواته. أما فيما يتعلق بالمادة، فلم يظهر إليها دلباخ نظرة ذرية خالصة؛ إذ اعترف بوجود ذرات عنصرية، ولكنه قرر أن ماهية العناصر ليست معروفة، ولا نعرف عنها إلا بعض الخصائص التى نميزها عن طريق الآثار أو التغيرات التى تحدثها حواسنا فينا (ص٢٥). وتعزى جميع تحولات المادة إلى الحركة (ص ٢٦). ويتم التبادل بين الذرات وحركتها الدائرية المتصلة فى المادة فيما نسميه بالممالك الثلاث[٢].

---

(١) fermentation

(٢) Les trois régnes

|| «إذا بدأنا من الحجر المستقر فى باطن الأرض المتكون عن طريق الاجتماع الباطنى للذرات المتشابهة التى يقترب بعضها من البعض الآخر حتى نصل إلى الشمس، تلك الخزانة الواسعة للذرات الملتهبة التى تضيء قبة السموات، وإذ بدأنا من الحفرية الخاملة حتى نصل إلى الإنسان العامل المفكر، فإننا سنرى سلسلة متصلة دائمة من الروابط والحركات التى تولد الكائنات. وهذه الأخيرة لا تختلف فيما بينها إلا باختلاف موادها العنصرية وبنسب هذه العناصر نفسها. وينتج من ذلك طرائف وجودها وسلوكها المختلفة اختلافًا لا نهاية له". (ص ٣١)» ||.

* * *

كانت: تعريف المادة: القوة الطاردة[1] والقوة الجاذبة[2].

أخذ هيوم، بعد أن أنكر وجود أى شيء خارج العقل، فى البحث داخل العقل نفسه عن أصل اعتقادنا بوجود المادة وجودًا واقعيا. وذلك بأن بحث فى تداعى الانطباعات الحسية الذاتية القائم على العادة والمخيلة. وقد شرع كانت، متبعًا نفس المنهج، فى البحث عن الأساس الذى يقوم عليه تكوين عالم الظواهر الموضوعية، وذلك بأن بحث عن ذلك الأساس فى العقل نفسه. ولكنه بدلاً من أن يبحث فى عادات العقل التجريبية وانطباعاته الحسية الممكنة اهتم بالبحث فى قوانينه الضرورية الأولية، ولم يجار كانت هيوم فى رفضه لوجود عالم موضوعى خارج العقل؛ إذ إنه اعترف بوجوده، لكنه رأى أن هذا العالم بعيد عن منالنا. أما فيما يتعلق ببناء العالم الخارجى فقد ذهب إلى أن العقل هو الذى يقدم صورة هذا البناء، أما العنصر المادى فيه فيأتيه من الخارج، من عالم الأشياء فى ذاتها.

---

(١) La force expansive

(٢) La force repulsive

وعلى هذا، فنظرية كانت فى المادة تشتمل على ثلاث نقط:

١- ما هى المادة فى ذاتها باعتبار أن لها حقيقتها الموضوعية خارج العقل؟ هذا هو الجانب الميتافيزيقى فى المشكلة. وقد رأى كانت أن لا حل له.

٢- كيف يتسنى للعقل بصورة ومقولاته أن يضع فى مواجهته عالمًا موضوعيا؟ هذا هو الجانب النقدى فى المشكلة. وقد خصص كانت "الحساسية الشارطة"[١] وجزءًا من "المنطق الشارطى"[٢] للإجابة عن هذا السؤال الثانى.

٣- وإذا كنا قد وضعنا العالم الموضوعى خارج العقل، عن طريق تعاون فاعلية القوانين العقلية الأولية التى تقدم الجانب الصورى من العالم، مع فعل العنصر المادى الذى يقدمه عالم الأشياء فى ذاتها بما له من حقيقة موضوعية، فما الذى يجب أن نفهمه من المادة؟ هذا هو الجانب العلمى البحت فى المشكلة. وقد أجاب كانت عن هذا السؤال فى كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعى" (طبعة شويردروشنكراتر، ج٥).

والمادة بمعناها الأعم هى شىء يؤثر فى حواسنا. ولما كانت حواسنا لا تستطيع أن تتأثر إلا بالحركة، فإن الصفة الأولى من صفات المادة هى الحركة. والمادة هى أولاً ما يتحرك فى المكان (ج٥، ص ٣٢٠)، وإذ قد انتهى كانت من تعريف المادة على هذا النحو، انتقل بعد ذلك إلى قوانين اتصال الحركة، وهذا هو موضوع علم قوانين انتقال الحركة[٣]. ثم انتقل بعد ذلك إلى ما سماه بالديناميكا. وبهذا أكمل تعريف المادة. فإذا نظرنا إلى المادة من حيث كيفها وصرفنا النظر عن كمها، فإنها ستكون ذلك الشىء المتحرك الذى يملأ المكان. وملء المكان يعنى مقاومة كل ما يريد أن يشغل هذا المكان ووضع حركة أخرى فى اتجاه مغاير لاتجاه الحركة الخارجية. ولما كانت كل مقاومة

---

(١) L'Esthétique Transcendantal

(٢) La logique Transcendantal

(٣) La phornomie

لا تتم إلا بقوة للمقاومة، وكل حركة لا تتم إلا بقوة محركة، فإن المادة لا تستطيع أن تشغل المكان إلا بقوة محركة خاصة (ص٣٤٢) يجب أن تكون ذات مرونة أصيلة تتمثل فى القوتين الطاردة والجاذبة. وبفضل هذه القوة، فإن المادة تظل متماسكة مطلقًا، ولا تستطيع أن تقتحم بمادة أخرى. وعن طريق القوة الطاردة تمتد المادة فى المكان حتى تصطدم بعائق مقاوم من جسم آخر. وعلى هذا، فلا وجود للخلاء، والمادة تنقسم إلى ما لا نهاية. والقوة الطاردة وحدها هى التى تؤدى إلى تحلل الكل، أما القوة الجاذبة فترجع جميع الأجزاء إلى نقطة رياضية. والقوة الطاردة لا تحدث تأثيرها إلا عن طريق الملامسة للجسم، أما القوة الجاذبة فيمكنها أن تعمل وتؤثر من بعد. وعلى هذا. فلسفة الطبيعة عند كانت فلسفة ديناميكية واعتراضها الرئيسى على النظرية الذرية الميكانيكية قائم فى أن هذه النظرية الأخيرة افترضت القول بالخلاء. وقد أقام كانت فى "الميكانيكا" (القسم الثالث من مؤلفه المذكور) أسس قوانين الحركة التى تتفق مع قوانين الفكر التى عرضها كانت فى "نقد العقل الخالص" أو، بعبارة أصح: هى هذه القوانين نفسها بعد أن طبقها كانت على المادة. وهى:

١- || «قانون حفظ المادة والحركة، وهو يقول: "تظل الكمية الكلية للمادة هى هى فى جميع التغيرات التى تتخذها أجسام الطبيعة من غير زيادة أو نقصان".

٢- قانون عدم الحركة: "ترجع جميع تغيرات المادة إلى علة خارجية".

٣- قانون المساواة بين الفعل ورد الفعل: "يتساوى كل من الفعل ورد الفعل فى جميع اتصالات الحركة» ||.

٤- قانون الاتصال: لا يستطيع أن يغير اصطدام جسم بجسم آخر من حالة السكون أو الحركة التى عليها الجسم الأول، ومن ثم فإن هذا الاصطدام لا يغير من مقدار سرعة هذا الجسم أو اتجاهه، ولا يستطيع أن يغير الاصطدام من هذا كله إلا فى زمن معين وعن طريق سلسلة متصلة لا متناهية من الوسائط".

ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن هذه القوانين ليست قوانينا لشيء واقعي، ولجوهر مادي موجود خارج عقلنا، وإنما هي مجرد علاقات ضرورية مستمرة بين الظواهر الموجودة في المكان والزمان، وهما الصورتان الأوليان للحساسية الإنسانية، وفي وسع العقل عن طريق صورة ومقولاته أن يقيم حقيقة مجهولة، وينشئ عالمًا من الظواهر، عالمًا موضوعيا تسيطر عليه القوانين التي ذكرناها الآن.

* * *

فشته، شلنج، هيجل: ما المادة في نظر المثالية.

قضى الفلاسفة اللاحقون لكانت وهم: فشته، وشلنج، وهيجل، على تلك الحقيقة المجهولة التي تركها كانت قائمة خارج العقل، وهكذا فإن النظرة الثنائية التي نظرها كانت إلى المادة أصبحت وحدة وجود مثالية، لا يكون العقل فيها العالم الخارجي عن طريق إعطائه الصورة - فحسب - على حد تعبير كانت - بل غدا مبدعه وخالقه كله وأصبح العالم من عمل هذا العقل وحده.

رفض فشته وجود عالم الذوات أو عالم الشيء في ذاته الذي بدا من المستحيل تفسير توافقه مع العقل، وإذ قضى على الأشياء في ذاتها، لم يبق أمامه بعد ذلك كمبدأ يفسر به الظواهر الخارجية إلا "الأنا". ولذلك، فإن العقل عند فشته لم يعد من مهمته أن يزودنا بصورة المعرفة فحسب، بل بمادتها كذلك. فلا شيء إلا "الأنا" وهو كل شيء. ولكن لا يستطيع الفرد أن يشعر به إلا إذا وضع في مقابله "اللاأنا". وما العالم إلا الوقفات المختلفة للأنا، أو هو ليس إلا "الأنا" في أثناء معرفته لنفسه. "وضع الأنا بحيث يتحدد عن طريق اللاأنا". وعلى هذا، فيجب ألا نضيف إليه إلا حقيقة جزئية، ونضيف إلى "اللاأنا" كل الحقيقة التي لا يمكن إضافتها إلى "الأنا" ونقرر تأثيراً متبادلاً بين الأنا واللاأنا. وعلى هذا، فلما كان الأنا محدداً، ويبدو منفصلاً، فيجب أن نضيف إلى اللاأنا الحقيقية والفاعلية. ويلوح أن اللاأنا هو على هذا الانفعال المشاهد في "الأنا". وعلى هذا النحو، تتكون مقولة العلية. ولكن كيف يصبح من الممكن أن نرجع انفعال

الأنا إلى ما فى اللاأنا من فاعلية وقدرة على التأثير فى حين أن الأنا هو أساس كل فاعلية، وأن فاعلية اللاأنا وانفعال الأنا ترجعان إلى ما فى الأنا من فاعلية خاصة؟ لكى يحل هذه المشكلة، قال فشته بوجود "فاعلية مستقلة" فى الأنا، مهمتها أن تحدد الفاعلية اللامتناهية للأنا عن طريق موضوعه الخارجي. وهذه الفاعلية الخاصة تتمثل فى الخيال المبدع فالخيال هو الذى يخلق الموضوع، وبعبارة أصح: هو الذى يخلق تمثل الموضوع عن طريق فعل غير مشعور به، ولما كان فعله على هذا الأساس لا شعوريا، فإنه يقدم الموضوع باعتباره شيئًا خارجنا نحن، ومستقلا عنا.

أما شلنج فقد بدأ فلسفته بإنماء نظرية فشتة (أفكار فى فلسفة الطبيعة، ١٧٩٧). فعرف المادة ابتداء من الحدي وطبيعته. ولكنه ما لبث أن خرج من سجن المثالية الذاتية واستعاض عن الأنا بالمطلق. وهذا المطلق ليس ذاتًا ولا موضوعًا، بل يضم هذين الطرفين معًا وسابق عليهما أيضًا. وعلى الفلسفة التى تسير من الفكر إلى الطبيعة مرة، ومن الطبيعة إلى الفكر مرة أخرى لكى تستعيد حياة المطلق التى هى هوية بين الذات والموضوع، وبين الوجود والفكر. والمطلق إذا نظر إليه من ناحيته الموضوعية فهو الطبيعة التى يظهرنا التأمل شيئًا فشيئًا على الهوية التى بينها وبين ما نشعر به داخل نفوسنا من عقل وشعور. وأولى تجليات المطلق من ناحيته الموضوعية هى المادة. وهنا يكرر شلنج أفكار كانت. فالمادة عنده لها قوة إيجابية ذات طاقة لا متناهية تتعارض مع كل تحديد، وتلك هى قوتها الطاردة، ولها أيضًا قوة سلبية فى مقابل قوتها الأولى، وهى قوتها الجاذبية. والقوة الطاردة هى التى تتجه نحو اللامتناهى، وتؤدى مقاومتها للقوة الجاذبية إلى إيجاد حيز ملاء محدد، هو المادة. وترجع كل من القوة الطاردة والجاذبية إلى الثقل، وهو ليس إلا المطلق نفسه منظورًا إليه باعتباره المبدأ الأعلى لتحقق القوى التى تشتمل عليها المادة، وعلى هذا، ففلسفة الطبيعة عند شلنج - كما هى عند كانت - فلسفة ديناميكية لكن شلنج أشاع فيها عناصر عقلية بلغت حد الخيال.

وعلى يد هيجل أصبح المطلق هو الصورة أو الفكرة[1]، وليس الكون إلا التطور المنطقى له. وإذا قضينا على العنصر العقلى فى شىء من الأشياء فلن يتبقى فيه أية حقيقية بعد ذلك. وعلى هذا، فالعنصر العقلى هو قوام الحقيقة. وليست الطبيعة إلا الفكرة وقد انتقلت إلى الخارج، أى بعد أن تصبح غريبة عن نفسها (الصورة فى كينونتها غير ذاتها)، وليست إلا الفكرة من حيث إنها تنقسم إلى أجزاء وتنفى نفسها بنفسها وتتعارض تعارضا ذاتيا فتصبح شيئًا آخر أى شيئًا خارجيا عن طريق هذا التعارض. ولما كانت الفكرة فى الطبيعة لا تجد إلا تعبيراً ناقصًا غير متطابق مع ذاتها، فإنها تعود مرة أخرى إلى ذاتها، وتكر إلى نفسها. وعلى هذا، فالطبيعة بقواها كلها ومن خلال استحالاتها جميعها تتجه إلى العقل، وهو تلك الصورة العليا للفكرة التى تشعر بنفسها. وعلى هذا، فالطبيعة ما هى إلا نظام من اللحظات التى يتولد بعضها من البعض الآخر بالضرورة، والتى تكون كل لحظة فيها مكونة لحقيقة اللحظة التى تتولد عنها. ونقطة البدء فى هذا التطور هو الوجود المنقسم الذى يوجد مبدأ صورته ووحدته خارجه؛ أى فى عالم المادة والميكانيكا. ولكن محاولة استخلاص حقيقة المادة عن طريق منهج عقلى أولى، والنظر إليها على أنها حلقة فى سلسلة الحركة المنطقية ليس أمراً هينًا. ولذلك، فمن العسير أن نفهم التجريدات التى قال بها هيجل فى هذا الموضع. فالمكان عنده ليس إلا الاتصال المثالى، والوجود الخارجى الخالص المجرد. والزمان هو التتابع المثالى، والتغير المطلق. والزمان والمكان هما المقولتان المجردتان للطبيعة. وابتداء من فكرتى المكان والزمان، أقام هيجل عن طريق مناهجه فى الديالكتيك، تفكيره فى الأين وفى الحركة، وأخيراً فى المادة التى تمثل وحدتهما المباشرة. وللمادة قوة طاردة وأخرى جاذبة، والهوية التى بين الطرد والجذب تؤدى إلى الثقل الذى تكمل به فكرة الجوهر المادى وتتحقق.

* * *

---

(١) L'idée

المادية فى ألمانيا: فورباخ، بشنر، موليشوت

بعد ظهور المذاهب المثالية الكبرين مذاهب فشتة وشلنج وهيجل، قام فى ألمانيا ضدها رد فعل مادى، علينا أن نرجعه بوجه خاص إلى تطور علوم الطبيعة والتقدم الصناع. وقد جنح قسم من المدرسة الهيجلية نفسها إن لم يكن إلى المادية فالى نزعة حسية، كان لابد أن تنتهى إلى المادية. وكان لويس فورباخ الممثل الأكبر لهذا الاتجاه. فالحقيقة والواقع وعالم الحس، كل هذا عنده أشياء متشابهة. والوجود الحسى هو وحده الحقسقى الواقعى، وكذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع. والجسم جزء من وجودى، وبعبارة أصرح، الجسم فى مجموعة يكون "الأنا" فى، ويكون وجودى ذاته" (مبادئ فلسفة المستقبل، ١٨٤٩). ولكن فورباخ قد انتهى من هذه المبادئ إلى مذهب حسى أقرب إلى المثالية منه إلى المادية.

لكن هناك فيلسوفين – بوجه خاص – قد ساعدا على نهضة المادية من جديد، وهما موليشوت وبشنر. ابتدأ موليشوت فى كتابه "دورة الحياة"، ١٨٥٢، شأنه فى ذلك شأن فورباخ، بالحسية التى انتهى منها إلى نظرية مادية. والمادة والطاقة متحدتان اتحادا لا انفصام له. وكلاهما أزلى أبدى. وهناك تأثير متبادل، ودورة مستمرة للطاقة وللمادة. وقد أطرى فى حماسة شاعرية استحالات هذا الجوهر الذى يتحرك حركة دائمة، وهو غير قابل للفناء.

|| «إن تبادل المواد خاضع لقوة أزلية أبدية تبعث الحياة من جديد فى كل شىء، كما يظل ينبوع الشباب ينبض بالحياة دواما ... ترى أهى عقيدة مبتذلة تلك التى تصور لنا كل أكلة على أنها "عشاء ربانى"[١] وتجعلنا نحيل الجوهر الخالى من التفكير إلى إنسان مفكر، وننظر إلى الروح على أنها لحم ودم ليتسنى لنا أن ننشرها فى كل أجزاء العالم وفى كل الأزمنة عن طريق أولاد أولادنا" (ترجمة سازيل، ص ٢١١ – ٢١٢)» ||.

(١) Céne

وقد بدأ بشنر (الطاقة والمادة سنة ١٨٥٥) أيضا فلسفته من التجريبية. فالتجربة وحدها هى التى تستطيع أن توصلنا إلى الحقيقة وتنفى كل معرفة فوق حسية. والتجربة لا تدلنا إلا على مجموعة من العلاقات لأنه لا وجود للأشياء إلا بالقياس إلى الأشياء الأخرى. والطاقة والمادة لا ينفصلان، وكلاهما أزلى أبدى. وعلى الرغم من ذلك، فالفكر يحاول أن يفصل بينهما ويجعلهما متعارضين.

|| «لن نستطيع أن نعرف العقل والطاقة إلا إذا اعتبرناهما لا ماديتين، بعيدتين عن المادة بعداً طبيعيا أو تتعارضان معها ... ولا وجود فى الفكر والروح والنفس لشىء مادى، وهى ليست مواد، وإنما هى مجموعة من القوى المتباينة التى تتجمع فى ضرب من الوحدة، ونقطة التقاء مواد كثيرة مزودة بقوى وخواص معينة". وقد شبه هذه القوى بقوة آلية بخارية طاقتها غير مرئية لا ندركها بحاسة الشم ولا نلمسها باليد، بينما يمثل البخار الذى يتصاعد منها شيئًا ثانويا لا علاقة له بما يرمى إليه عمل الآلة" (لانج، تاريخ المادية، ٢، ١١٥)» ||.

وهكذا نرى أن نظرية بشنر قد أخفقت فى تعريف المادة والطاقة تعريفًا واضحًا. فكان الماديون القدماء أكثر منطقية مع أنفسهم وأوضح فى تفكيرهم. وذلك لأنهم أرجعوا كل قوة إلى الحركة والضغط واصطدام الأجسام (انظر تحليلاً مفصلاً لمذهب بشنر مع بحث نقدى لهذا المذهب فى كتابنا عن "المادية المحدثة" (الطبعة الرابعة، بول جانيه).

وقد ذاعت معارضات كثيرة ضد المادية فى وطن كانت، وكان لا بد أن تنتشر هذه المعارضات فى ألمانيا بالذات، وكان الغرض منها إظهار طبيعة معرفتنا البشرية وحدودها. فقد أعلن دلوا – ريمون (حدود معرفة الطبيعة) أن النظرية المادية، على الرغم من نجاحها فى تفسير الظواهر المادية، إلا أنها أبعد من أن تقدم لنا تفسيراً نهائيا قاطعاً. والحق أن ما نعرفه عن الطبيعة لم يصل بعد إلى أن يكون معرفة بل هو مجرد محاولة للتفسير. وهناك صعوبتان لا حل لهما تقفان فى وجه المادية. الصعوبة الأولى أننا لا نستطيع معرفة الذرات، وليس فى مقدورنا أن نتصور ما ليس له صفات

محسوسة بينما نجد أن معرفتنا تتجه إلى تحويل الصفات إلى نسب رياضية. أما الصعوبة الثانية فقائمة فى أنه ليس فى وسعنا أن نفسر أبسط الظواهر الشعورية عن طريق الذرات والحركة.

وقد وافق لانج (تاريخ المادية، الترجمة الفرنسية، ج٢، الطبعة الثامنة، باريس ١٨٧٧) بعد أن أخذ بوجهة نظر المثالية النقدية على أن المادية هى خير الطرق لدراسة الطبيعة (الترجمة الفرنسية، ٢، ١٥٦). بل وعلى أنها الصورة العلمية الوحيدة التى من الممكن أن تعطى تفسيراً لظواهر الطبيعة. ولكنه أضاف أن الزعم بأنها تمثل الحل الأخير القاطع للمشكلة الميتافيزيقية ليس إلا مجرد وهم ساذج، مصدره ذلك القول الذى يجعل من عالم الظواهر الممتد فى المكان والزمان نموذجًا للحقيقة الواقعية. وليست وظيفة العقل مقصورة على دراسة العالم المضوعى تبعًا لقوانين الجبرية بل له مهمة أخرى أكثر سموا من تلك؛ إذ يستطيع عن طريق نظرة أن يخلق فى مقابل العالم الموضوعى عالمًا مثاليًا آخر أكثر جمالاً وأكثر اتفاقًا من العالم الأول مع حاجاته الحقيقية ومع اتجاهاته الخاصة، يستشعر فيه حريته الكاملة واستقلاله المطلق.

* * *

الفصل الثالث

النفس

إذا كـان ثمـة فـلاسـفـة أنكروا وجـود المادة، فـإنهم قط اضطروا على الأقل إلى الاعـتراف بـأنها فى نظر العـقل ليست إلا مـجرد مظهـر حـسى خـادع. لكن الحق أن الفلاسفة جميعهم - حتى المثاليين المتطرفين - قد سلموا بوجود المادة باعتبارها مبدأ التـعين والانفـعـال فى الكون. وبهـذا المعنى فرضت مـشكلة المادة نفسـهـا على جـمـيع الفلسفات. حتى على تلك التى أنكرت وجودها. والأمر شبيه بذلك فى مشكلة النفس؛ إذ كـان من المحـتم أن تتـجـه الأنظار إلى مـا فى الكون من فـاعليـة ونظام نسـبى، وهمـا الشرطان الرئيسيان اللذان لا بد منهما فى كل وجود. وكـان من المحـتم أيضـًا أن يهتم الإنسـان كذلك بما فى داخله من إرادة وعقل واع بنفسه. وبهذا المعنى العـام، فرضت مشكلة النفس فرضـًا على جميع المدارس والمذاهب باعتبارها العنصر الضرورى الذى تعتمد عليه كل فلسفة للطبيعة وكل فلسفة للعقل.

من طاليس إلى سقراط: تمييز تدريجي بين ما هور روحي[1] وما هو جسماني[2].

ظهرت التفرقة بين النفس والجسم للإنسان البدائي كنتيجة لتجربة الموت. فالإنسان يحيا ثم يموت فيصبح جسده - على الرغم من احتفاظه بشكله الخارجي - بلا حراك، ويفقد إحساسه. ولم تعن فكرة النفس فى البدء شيئًا أكثر من الأفكار التى يمكن استخلاصها استخلاصًا مباشرًا من تلك التجربة (تسلر، الترجمة الفرنسية، ج١، ص ١١٣) - فالنفس شيء شبيه بالنفس[3]، والهواء. وهى جسم لطيف، غالبًا ما نتصوره على غرار الأشباح التى تتراءى لنا فى أحلامنا. فالنفس، فى رأى هوميروس كصورة تقدم لنا نسخة أخرى من الجسد عن طريق الفم أو عن طريق جرح مفتوح. وإذ ذاك، عندما تنفصل عن الجسد، تصبح شبحًا بلا قوة، ولا شعور ولا ذاكرة. (الأوديسة، ١٠، ٤٩٠ وما يتبعها ؛ ١١، ٣٤، ١٥١، ٢٥١ ... إلخ). وقد تصور هوميروس العالم، على غرار الإنسان، فجعل الطبيعة كلها زاخرة بنفوس شبيهة بتلك التى اعتقد أنه اكتشفها فى داخل الإنسان.

ونحن نلتقى بآثار هذه التصورات البدائية فى فجر الفلسفة؛ إذ لم يكن التمييز بين النفس والجسم يحمل بُعد معنى التمييز بين المادى والروحى. فالأيونيون القدماء بحثوا عن أصل الأشياء فى مادة حية تستحيل إلى غيرها عن طريق تطورها التدريجى. وسواء كانت هذه المادة الحية الماء أو الهواء أو النار أو المبدأ اللامتناهى اللامحدود (أنكسندريس)، فقد كانت شبيهة بالقوة التى تحركها وتبعث فيها الحياة.

---

(١) du spiritel

(٢) du corporel

(٣) بفتح الفاء Le souffle

وإذا كان قد انتهى بهم التأمل إلى أن يضيفوا فى تصورهم لأصل الأشياء العقل إلى جانب القوة. فإنهم اكتفوا بأن نظروا إلى العقل على أنه صفة جديدة من صفات المادة الأولى (الهواء المفكر عند ديوجانس الأبلونى).

والنار عند هرقليطس عقل مختلط بالكل يؤدى إلى الانسجام الناتج عن الصراع بين الأضداد. وتتكون النفس الإنسانية من أبخرة حارة ويابسة. وكلما كانت النار صافية، كانت النفس كاملة. « والنفس اليابسة جدا هى خير النفوس وأصفاها » (شذرة ٥٤). وإذا كان الرجل الثمل لا يستطيع أن يسيطر على نفسه، فإن هذا راجع إلى أن نفسه قد لونت بالرطوبة (شذرة ٥٣). والنفس كجميع الأشياء خاضعة لقانون التغير. ولهذا، فيجب أن تتغذى من النار الخارجية كى لا تذهب قوتها. وينفذ فينا العقل – وهو والنار شىء واحد – عن طريق أعضاء الحس وعن طريق التنفس – ولما كانت أعضاء الحس تعطل فى أثناء النوم، فإن هذا يؤدى إلى احتجاب العقل. ولكن عندما تنفتح هذه الأعمال للعمل عند اليقظة، تعود شعلة العقل إلى الإضاءة من جديد. أما عند توقف التنفس، فى حالة انعدام الصلة بين الإنسان والعالم الخارجى، فإن شعلة العقل تنطفئ إلى غير رجعة.

وجاء برمنيدس فقال بالوحدة المطلقة للوجود، وأنكر كل تغير. ومن ثم، لم يعد بحاجة إلى البحث عن مبدأ لتفسير الحركة والنظام اللذين يظهران لنا من الأشياء. فكثرة النفوس عنده ليست إلا وهم باطل. أما أقواله الفيزيائية فتحتوى على مهادنة للنظرة الدارجة للأشياء؛ إذ قنع بأن عرض فيها ما تتوهمه النظرة الدراجة حقا. وبدلاً من أن يضع الروحى فى مقابل الجسمانى. فى جميع ظواهر الحياة النفسية عن طريق اختلاط العناصر فى الجسد .

أما الفيثاغوريون فقد ظنوا أنهم اهتموا اهتمامًا كافيًا بالنظام الكونى عندما جعلوا من العدد جوهر الأشياء . لكن نظرتهم إلى الانسجام لم ترتفع عندهم عن مستوى العدد لتكون نوعًا من النفس الكونية تؤدى إلى الجمال؛ لأنه إذا كان عندهم ثمة انسجام فى العالم، فإن مصدره هو العدد الذى يكون جوهر الأشياء، والذى يعد

هو نفسه انسجامًا. على أى نحو تصور الفيثاغوريون الأوائل النفس الإنسانية؟ – ذكر أرسطو فى سرده لأقوال سابقيه فى النفس عن الفيثاغوريين ما يلى فقط. قال : « بحث بعضهم عن النفس بين الجزيئات فى أثناء حركتها، (فى النفس ١، ٢، ٤٠٤ أ ١٦[١]. وينسب إلى الفيثاغوريين أيضًا قولهم: إن النفس انسجام. لكن إذا كان كل شىء عددا وانسجامًا، ففيم التمييز إذًا بين النفس الإنسانية وسائر الأشياء؟ هل النفس عندهم تمثل انسجامًا للبدن، كما بدت فى «فيدون» بعد ذلك؟ إن قلنا بهذا فسيصعب علينا التوفيق بعد هذا بينه وبين القول بخلود النفوس وانتقالها.

ونلتقى عند ديموقريطس بنظرية مادية صريحة. فالحركة عنده أزلية، ومن ثم تصبح التفرقة بين المادة والقوة التى تحركها أمرًا لا معنى له. والنفس جسمانية، ويجب أن يكون تكوينها هذا متمشيًا مع وظائفها. والنفس مبدأ الحياة والحركة. لكن لما كانت الحركة لا مصدر لها إلا الصدمة والضغط، فإنه من الواجب أن تتكون النفس من أكثر العناصر قدرة على الحركة، ومن ذرات دقيقة مصقولة ومستديرة، أعنى من النار (أرسطو، النفس : ١، ٢، ٤٠٣ ب ٢٩). وتوجد ذرات نارية فى كل الكون. فالنفس إذن ليست قوة من شأنها تنظيم العالم، بل هى جزء من المادة، تنتمى إلى ذلك الخليط من الذرات النارية التى تولد الحركة والحياة. وتنتشر النفس فى الإنسان فى جميع أجزاء البدن، فيوجد بين كل ذرتين جسمانيتين ذرة نفسانية. (لوفريس، ٣، ٣٧٠). ويخشى أن تطرد هذه الذرات النارية من الجسد عن طريق هواء الزفير، لكن الشهيق هو الذى يدرأ هذا الخطر. فهو الذى يفسح المجال لدخول ذرات نارية جديدة ويكون فى الوقت نفسه حاجزًا مضادًا من شأنه أن يمنع الذرات النفسية التى فى داخل الجسد من الخروج .

---

(١) قيل: إن النفوس بعد خروجها من الجسد، عليها أن تسبح فى الهواء. وفى هذه الحالة تصح عنها الفكرة التى ذكرناها والتى تجعل من الذرات الأرضية نفوسا. لكن علينا ألا نبحث فى هذه الفكرة عن مذهب فلسفى. إذ هى بكل بساطة مجرد خرافة فيثاغورية ء تسلر، الترجمة الفرنسية، ج ١، ص ٤٣٠).

لكن على الرغم من هذا، فقد مهد كل من نظرية النفس عند هرقليطس، وعدول الأيليين والفيثاغوريين فى تفسير الأشياء عن العنصر المادى واستبدالهم به مبدأ مجرداً. وتطور الفكر الهلينى نفسه، مهد كل هذا إلى أن التفرقة بين ما هو جسمانى وما هو روحى. وكان أنكساغوراس من بين جميع الفلاسفة اليونان أول من تحدث عن هذه التفرقة بوضوح. وقد أشاد أرسطو بفضله العظيم. فهو يقول عنه : «أول رجل بدا أنه يستخدم غفله وسط أناس كانوا يقولون ما يقولونه اتفاقا». (ما بعد الطبيعة، ١، ٣، ٩٨٤ ب ١٦). ففى البدأ عند هذا الفيلسوف، كانت الجواهر العنصرية مختلطة، ويرجع اجتما ع وانفصال الذرات المتشابهة إلى فعل قوة محركة منظمة هى العقل (النوس) . وقد فرق أنكساغوراس تفرقة واضحة بين المادة والقوة التى تحركها وتنظمها. لكن الصفات التى وصف بها العقل، تظهرنا على أنه لم تكن لديه عن هذه التفرقة فكرة متميزة تمام التمايز .

« فالعقل بسيط، وليس مركبًا من عناصر متنافرة، كما هى الحال فى جميع الأشياء. « وإنما يعيش وحيداً بذاته لا يختلط بشىء ، (شذرة ٨). وهو لا محدود، مستقل، ذو فاعلية مستمرة ، ومعرفته لا يحدها حد . «فهو على علم بما هو مختلط وما هو متميز وما هو منفصل» (فى السماء، ٢٧١ أ ٢٠). وله أخيراً سلطة مطلقة التى يبعث فيها الحركة وحده (شذرة ٨) ».

ذلك هو القسم الروحى فى تصور أنكساغوراس للعقل. لكن العقل عنده، من ناحية أخرى، أكثر الأشياء كلها دقة (شذرة ٨). وكيفه لا يتغير، لكنه متغير الكم. وأجزاء العقل هى نفوس الكائنات الأخرى، وهذه الأجزاء يقل حجمها أو يزداد: « فيوجد فى كل شىء أجزاء الأشياء كلها، حتى لو افترضنا عدم انبثاقها عن العقل. لكن هذا لا يمنع من أن العقل موجود فى بعض الموجودات » (شذرة ٧). فالعقل إذا ضرب من نفس العالم، وهو جوهر يحتل مكانًا متوسطًا، فيرتبط بالروح عن طريق البساطة والاستقلال والفكر، ويرتبط بالجسد عن طريق الكم، وربما كذلك عن طريق الامتداد.

ويظهرنا سقراط نفسه (فيدون، ٩٧ أ) على إعجابه بنظرية أنكساغوراس. ويبدو أنه هو نفسه لم يفعل شيئًا إلا أنه خلع على العقل دورًا أهم من أنكساغوراس، وأفعمه بالخير. والله عند سقراط نوع من نفس العالم، وهو الحكمة المنتشرة فى الكل. وليست نفس الإنسان إلا جزءًا صغيرًا من العقل الكلى، وجسده أيضًا ليس إلا جزءًا صغيرًا من العناصر المادية (ذكريات، ١، ٤). وهذه النفس، على الرغم من أنها لا ترى، فإنه لا شك فى وجودها، وهى المسيطرة على البدن. ولما كانت تمثل العقل أكثر من كل ما عداها فى الإنسان، فإنها تشارك فيما هو إلهى .

* * * *

أفلاطون : نفس العالم والنفوس الفردية :

ليس من السهل أن نستخلص بدقة نظرية أفلاطون فى النفس من بين كل الرموز التى أحاطها بها. فالعالم كل حى[1]، يتنفس، له نفسه وله جسده. ولما كانت نفس العالم من خلق الصانع[2] مباشرة، خلقها بمراعاته لنسب معينة رياضية وموسيقية (طيماوس، ٣٥ ب وما يليها)، فإنها تمثل همزة الوصل بين المعوقل والمحسوس. والله هو الذى وضع العقل أو «النوس» فى النفس ووضع النف فى البدن (طيماوس، ٣٠ ب). ولكى تقوم النفس بدورها فى الوساطة بين المعقول والمحسوس، عليها أن تجمع بين الطبيعتين المتعارضتين اللتين توفق بينهما، ففيها يجتمع الواحد والمتكثر، بل هى أساس كل منهما (طيماوس، ٣٥ أ). ولما كان المتحرك بذاته يسبق المتحرك بغيره، فإن النفس بهذا الاعتبار حاصلة فى ذاتها على مبدأ حركتها. وتحرك النفس عالم

(١) animé

(٢) Le démiurge

الأبدان بحسب نسب عددية ومنسقة، وتجعل من العالم خليطًا مروريا بين المحدود واللا محدود. وهذه النفس، التى هى مبدأ الانسجام، ذات جوهر ممتد فى العالم بتأثير الصانع. وهى موزعة فى العالم بحسب نسب منسقة تتجاوب مع القوانين التى تتحكم فى حركات الكواكب (طيماوس، ٣٤ ب وما يليها). وليست النفس مبدأ النظام الذى نشاهده فحسب، بل هى مبدأ كل معرفة كذلك . وهذا سبب جديد يفسر لنا كيف أن النفس تجمع فى طبيعتها بين المتشابه(١) والمختلف(٢)، بين المعقول والمحسوس؛ لأن الشبيه وحده هو الذى يستطيع أن يعرف الشبيه فى رأى أفلاطون (طيماوس، ٣٧ أ). ومن اليمين أن هذا الكلام يجب ألا يوخذ بمعناه الحرفى لأن جزءًا منه رمزى. لكن الرموز الرياضية عند أرسطو أيضًا هى الوساطة بين المحسوس والمعقول، وتقوم بالدور الذى تلعبه نفس العالم فى طيماوس (ما بعد الطبيعة ١، ٦، ٩٨٧ أ ١٤). والقوالب الرياضية أزلية أبدية، وليست خاضعة للتغير، وهى تتميز عن المثال بأن كل مثال به وحدة خاصة به، بينما توجد قوالب رياضية كثيرة متشابهة. وإذا تذكرنا أن المادة باعتبارها مادة هى اللاوجود، فيوسعنا أن نقول: إن الجانب الحقيقى فى نفس العالم وفى القوالب الرياضية قائم فى اشتمالها على الصورة. ومن ثم فإن الصورة، فى خاتمة المطاف، هى مبدأ النظام والحركة فى عالم الأجسام (تسلر، الطبعة الألمانية، ٢، ١، ص ٥٦٨).

أما النفوس الفردية فتظهر على أنها أجزاء من نفس العالم، تمامًا كما تكون عناصر الأجسام جزءًا من عناصر العالم (فيليب، ٣٠ أ). والأجرام السماوية هى أرقى الموجودات التى لها نفس فردية، ثم تتلوها المخلوقات البشرية. ولا نستطيع أن ننظر إلى النفس على أنها تكون وحدة للكل ، أو باعتبارها مصدر الانسجام فى الأجسام (فيدون، ٩٢ ب وما يليها). إذ هى لا جسمانية، بسيطة ، غير منقسمة، سابقة

---

(١) Le même

(٢) l'autre

على الجسم الذى تحل فيه (فيدون ٨٠ ب). وللنفس ثلاثة أقسام: قسم إلهى، وهو العقل، والثانى زائل فان وهو الشهوة، والثالث مهمته الجمع بين هذين الطرفين ويشارك فى كل منهما، وهو «الأبينوميا». وهذه الأقسام الثلاثة للنفس تمثل ثلاث مراتب للكائنات الحية: فالشهوة تمثل الحيوان، «والأبينوميا» تمثل النبات، «والنوس» يمثل الإنسان.

* * * *

أرسطو : النفس علة صورية وفاعلة وغائية للجسد.

لم يقل أرسطو بوحدة فى العالم غير تلك الوحدة الناشئة عن اتجاه كل ما فى الكون إلى كمال بالذات (الله)، ومن ثم لم يعد بحاجة لاستخدام نفس العالم . ولكن كل موجود فى عالم التغير ينتج عن اتحاد المادة بالصورة (ما بعد الطبيعة، ٨، ٢). والمادة هى ما يستحيل إلى هذا الشىء أو ذاك، وهى موضوع التغير. والصورة هى التى تجعل من المادة شيئًا محدداً واقعيا، وهى تمثل كمال الشىء وفاعليته ونفسه. ولما كنا نلتقى فى كل تغير بالعلة الصورية التى تمثل مبدأ ونهاية الحركة، فبوسعنا أن نقول: إنه يوجد فى كل شىء مبدأ مشابه للنفس. أما النفس، بالمعنى الصحيح، فهى فعل أول لجسم عضوى ذى حياة بالقوة (النفس، ٢، ١، ٤١٢، أ ١٥) [1]. فالفعل بالنسبة إلى أن العين هو فعل الرؤية لشىء من الأشياء فى وقت بعينه. ولو فرضنا أن العين أصبحت كائنًا حيا مستقلا بذاته، فإن قوة الإبصار ستمثل نفس العين. وقوة الإبصار هذه هى

(١) الكمال الأول بالنسبة إلى الكمال الثانى، كالعلم بالنسبة إلى الفكر بالفعل. فالمهندس لا يمضى حياته كلها فى علم الهندسة. وإذا كانت العين كائنًا حيا، فإن إبصارها يمثل النفس فيه. ولكن بوسعنا أن نفرق بين ملكة الإبصار (الكمال الأول) وبين فعل النظر بالفعل لهذا الشىء أو ذاك (الكمال الثانى)؛ لأن العين قادرة دائمًا على الإبصار حتى لو وضعنا عليها عصابة .

ماهية وصورة العين. والنفس فى الجسم كقوة الإبصار فى العين. وهى بهذا المعنى شىء قائم فى الجسد، لكن هذا الشىء ليس هو الهيئة ولا الحركة، بل الفاعلية الخاصة التى تعطى الجسم هيئته وحركته، وهى العلة التى تؤدى إلى التوافق والانسجام بين الأجزاء (النفس، ٢، ٤، ١٥ ٤ ب) . والجسم فى الكائن العضوى هو علته المادية ، أما النفس فهى فى مقابله باعتبارها علته الصورية والفاعلة والغائية. فالنفس غاية الجسد، وهى غاية واقعية باطنية وليست فكرة مجردة للنظام، خارجة على أفعال الجسد. والغاية هى العلة اللامتحركة لكل الحركات التى تتجه نحوها. وعلى هذا، فعلينا ألا نقول مع أفلاطون أن النفس تحرك ذاتها إلا على نحو ما يتحرك الملاح فى سفينته (النفس، ٤٠٤ أ). ولما كانت النفس غاية الجسد، فلا يمكن أن تكون مادية ولا يمكن أن تظل غير متعينة. بل يجب أن تكون شيئًا حاصلاً على كماله. ومحدداً. وهى ليست جوهراً، بوجه عام، وإنما تمثل الصورة للجسد الموحد، الصورة التى تمنحه الحياة والفردانية والنظام (النفس، ٤١٤ أ ٢١). وبالإضافة إلى كون النفس علة غائية وصورة للجسد، فإنها تمثل علته الفاعلة أيضاً ما دامت هى التى تبعث وتوجه جميع ما يقوم به من حركات، وما دامت تمثل الفعل الحقيقى أو الفعل الأول الذى يمنح جميع أسباب الحياة بوساطة الجسد. وعلى هذا، فالنفس بالقياس إلى جسدها المنقسم المادى وحدة لا منقسمة ذات علل ثلاث: فاعلة وصورية وغائية. وهذان الطرفان (النفس والجسد) يفترض وجود كل منهما وجود الآخر ويستلزمه. والنفس فى جسدها ليست كما لو كانت فى مسكن بوسعه أن تتركه إلى غيره؛ إذ إنها لا تستطيع الانتقال من جسد إلى آخر. ولا نستطيع الإقامة إلا فى الجسد الذى يستجيب لماهيتها التى هى خالقة له. (النفس، ٤٠٧ ب ١٣).

وهناك ثلاثة أنواع للنفوس تتمشى مع صور الحياة الثلاث فى الطبيعة : وهى النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية. ونفس النبات نفس غاذية (النفس، ٤١٣ ب ٧)، وظائفها التغذية والإكثار. ونفس الحيوان نفس حاسة، وينشأ عن الإحساس الشهوة، وعن الشهوة الحركة. أما النفس الإنسانية فتتميز بوجود العقل

فيها . وللنفس النباتية وجودها المستقل وحياتها الخاصة بها . ولكنها تختلط فى الحيوان مع نفسه الحاسة. أما النفس العاقلة فتشتمل على النوعين السافلين السابقين، وتركز وظائفهما فى حياتها العليا .

* * * *

مـا بعـد أرسطو : تلاشى فكرة «الروحى» - الأبقـوريون: عناصـر النفس - الرواقيون : النفس المادية (البنيما).

تلاشت فكرة الروحى بعد أفـلاطون وأرسطو. ورجع الأبيـقـوريون إلى المذهب الذرى وإلى القول بالنفس المادية. ولا يوجد شىء لاجسمانى إلا الخلاء الذى لا ينفعل بشىء ولا يفعل شيئًا . والنفس مكونة من عناصر متناهية فى الدقة: ويمكننا أن نبرهن على هذه الدقة من ناحيتين: أولاً - السرعة التى تحرك بها الإرادة الجسم، ثانيًا- الظاهرة التى تقرر أن وزن الإنسـان الميت يسـاوى وزنه وهو حى (لوقريس، ٣، ١٧٨، ٢٣١ وما يليها).

ما عناصـر النفس؟ يميز لوقـريس فى النفس بين النفس اللطيـف[١] والحرارة[٢] والهـواء[٣]. ولكن يجـب أن نضـيف إلى هـذه العناصـر الثـلاثـة عنصـرًا رابعًـا (وهـو الخـالى من كل اسـم، ٣، ٢٤٣). وهو أكثرهـا ترتيبًا، ومركب من ذرات متناهية فى الصغر والصقل. وهذا العنصر الرابع هـو الذى يبعث الحركة والحساسية فى النفس

---

(١) aura

(٢) calor

(٣) aer

اللطيف، وفى الحرارة، وفى الهواء، ومن ثم فى الدم ثم فى أجهزة الجسم. وأخيراً فى العظام والعضلات. وتوجد هذه العناصر الأربعة متحدة اتحاداً وثيقًا وممتزجة، وكما لو كانت مختلطة فى جميع أجزاء الجسم. ويقابل الفكر أكثر هذه العناصر دقة. ولكل من العناصر الأخرى صفة أخلاقية مميزة: فالحرارة مبدأ الشجاعة، والنفس اللطيف مبدأ الخوف والهواء مبدأ السكينة وعدم الاكتراث. والحرارة تظهر فى الأسد، ويظهر النفس اللطيف فى الوعل، ويظهر الهواء فى الثور. أما الإنسان، فتوجد فيه هذه الصفات الثلاث.

ويذهب الرواقيون من جانبهم إلى أن كل ما هو جسمانى حقيقى. لكنهم أضافوا إلى المادة صفات لا تتفق إلا مع الجوهر الروحانى. وفكرتا الجسمانى والروحى اللتان يبدو أنهما قد تميزتا بعد أفلاطون وأرسطو عادتا فاختلطتا من جديد. والعالم كائن حى، وهو الحيوان الأكبر، والمادة جسمه وقوته نفسه. لكن القوة ليست لا جسمانية؛ إذ هى مادية. ولما كانت هذه القوة ناراً لطيفة، ومبدأ منسجماً ومتمشياً مع آثاره فإنها تتخلل لمدة تخللاً ماديا، وتعطيها الصورة وتعانقها وتحتويها. وهذه النفس الجسمانية، «وهذا النفس المشتعل المفكر»، «وهذه النار الصانعة» هى الله نفسه (المختارات، ١، ٥٦). «ويشيع الله فى العالم كما يجرى عسل النحل فى خلايا القرص» (ترتليان النفس، ٤٤). ونظام العالم والفكر الإنسانى شاهدان على وجود عقل إلهى. ولما كان الله نفساً جسمانية تتغلغل فى الجسد الأكبر الذى تحيا وتتحرك فيه فهو العقل البذرى[1] للكون (ديوجانس اللائرسى، ٧، ١٣٦). ولما كان كل فعل يرد إلى حركة فى المكان، فإن كل فعل هو فعل فيزيائى، أى به حتمية. ونفس العالم مصدر القضاء والعناية الإلهيتين فى نفس الوقت.

والنفس الإنسانية قطعة من الله (أبكتيتس. الأقوال:١، ١٤، ٦). «وهى جزء من النفس الإلهى الحبيس (المنغمر) فى جسد الإنسان (سنيكا، الرسائل؛ ٦٦، ١١).

---

(١) La raison seminale

والنفس، كما يقول كريزيبوس، (نقلاً عن جالينوس فى كتابه : أبقراط وأفلاطون، ١.٣) عبارة عن نفس باطنى فينا يتخلل كل جسم ويحتويه. وعلى هذا، فالنفس مبدأ مادى لطبيعة الهواء والنار. وقد برهن الرواقيون على مادية النفس مباشرة باتحادها مع الجسد ، وبوجودها شائعة فى جميع أجزاء الكائن العضوى، وأخيراً بالتشابه الخلقى الموجود بين الأطفال والآباء الذين أوجدوهم. والنفس هى التى تقوم عناصر الجسد، وتوجد فى مراحل نموه كلها، وهى مبدأ الحياة العاقلة. وهذا الاختلاف التصاعدى فى وظائف النفس لا يفسد عليها وحدتها، فهى دائمًا نار واحدة، وهى دائمًا الهبة، تقوم بوظائف مختلفة فى مواد مختلفة. والنفس بمعناها الصحيح تشتمل على ثمانية أجزاء : الجزء السائد المسيطر(١)، والحواس الخمس، وملكة الكلام وملكة التوليد .

* * * *

النفس والنفس المادية (البنيما) – تأثير الدين اليهودى: فيلون، العهد الجديد(٢).

لم تكن نظرية النفس المادية أو البنيما خاصة بالرواقيين وحدهم، وإنما لعبت أخطر دور فى الفسيولوجيا وسيطرت على علم النفس فى العصور الوسطى حتى اكتشاف الدورة الدموية (انظر الفصل الطريف الذى كتبه هرمن سيبك فى هذا الموضع فى كتابه. تاريخ الفسيولوجيا» ج١، أ بتيلنج، صفحة ١٣٠ وما يليها). والبنيما فى صورتها المادية تدل أحيانًا على النفس ذاتها، وأحيانًا أخرى على حاستها الأولى تمثل

(١) La partie maîtresse

(٢) Le Nouveau Testament

الوساطة بين الروح والجسد. وقد نظر الأقدمون إلى النفس على أنها النفس أو الهواء الدقيق. فالفكر عند ديوجانس الأبلونى، يتولد عن الهواء الذى يجرى فى الشرايين مع الدم خلال جميع أجزاء الجسم. وعند هرقليطس، يتم التنفس بطرد هواء الزفير، وبدون هذا تنعدم الحياة. والهواء المتنفس، مختلطًا بالحرارة الباطنية، يلعب فى آراء أبقراط الفسيولوجية دور المبدأ الديناميكى. ولم ينظر أكثر الحكماء - على الرغم من اختلاف المدارس الفلسفية التى كانوا ينتمون إليها - «البنيما» على أنها قوة حيوية فحسب، مهمتها أن تقوم الجسد وتنظمه، بل نظروا إليها باعتبارها أنها النفس ذاتها. وقد رفض جالينوس - ذلك الحكيم الشهير الذى أعطى الصورة النهائية لنظرية القرون الوسطى الفسيولوجية فى البنيما - رفض أن يقطع فيما إذا كانت البنيما هى النفس ذاتها أو حاستها الأولى.

والبنيما عند الرواقيين جسم، لكن فيها مع ذلك جميع خصائص الروح. وها هنا تعارض، كان على الرواقيين بإزائه أن يقربوا بين نظرية البنيما أو النفس المادية وبين النظرية الأفلاطونية فى النفس اللامادية. وقد تم هذا التحول عن طريق تأثير الدين اليهودى بوجه خاص. والكلمة العبرية التى تقابل الكلمة اليونانية «بينما» هى الكلمة «رواش» Ruach وقد كانت تدل فى الأصل على شىء مادى وهو الهواء أو الريح. وفى الكائنات الحية كانت تدل على التنفس أو النفس الحى الذى يتبع الدم فى دورته. ولكن الصورة التى ظهرت لله فى الكتاب المقدس قد مهدت الطريق لتصبح البينما روحية. فقد فصل بين يهوذا وخلقه؛ لأنه خلق العالم بفعل إرادته. ولا يجب أن ينظر إلى البنيما بعد ذلك كما هى الحال عند اليونان، باعتبارها عنصرًا ماديا يؤثر فى المادة تأثيرًا آليا، بل يجب أن توضع فى مقابل الجسد باعتبارها مبدأ متمايزًا عنه؛ إذ هى مبدأ القوة والحياة. وعلى الرغم من ذلك، نجد العهد القديم يتحدث عن البنيما كما لو كانت قوة نصف فيزيائية، تخرج منها روح الله وتنتشر على نحو ما ينتشر النفس. وفى كتاب «الحكمة» المنسوب إلى سليمان (ولكن يبدو أنه كتب فى عهد أغسطس)، نجد أن الحكمة؛ أى قوة الله النافذة فى العالم، هى البنيما وهى نفس تجتمع فيه خواص المادة

والروح (فهو معقد التركيب - لطيف - ينتشر عن طريق التنفس في كل الأماكن : وكل هذه قسمات تذكرنا بالمادية الرواقية).

وكان فيلون أشهر اليهود الإسكندريين الذين بذلوا كل ما في وسعهم للتوفيق بين اليهودية والهلينية. وقد أخذت نظرية البنيما عنده صورة روحية لا شك فيها، على الرغم من التناقضات التي كثيراً ما نعثر بها في أقواله والتي تظهرنا على مدى تأثير الرواقية ومدرسة الحكماء اليونان فيه. فلا يستطيع يهوذا، الإله المجهول أن يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً، بل يحكم العالم عن طريق متوسطات . وجميع هذه القوى الإلهية، وهذه المتوسطات التي تصل بين الله والعالم تضمها كلمة «الحكمة»[1] أو «الكلمة»[2]. واللوغس عند فيلون يشتمل إلى حد ما على توفيق بين الحكمة العبرية، والعقل الأرسططالي، وعالم الصور الأفلاطونية. وليست البنيما الإلهية إلا صورة من فعل «الكلمة»، وهي الكلمة لا من حيث إنها تمثل الصور والمثل الأزلية الأبدية في عقل الله فحسب، بل من حيث إنها تحيل هذا كله إلى أشياء واقعية في العالم. وأصبحت البنيما روحية كاللوغس سواء بسواء. وعلى الرغم من هذا فقد اختار فيلون التعريف المادي الذي أعطاه الرواقيون للبنيما . ويظهرنا علم النفس الفيلوني على هذا الطابع الروحاني، وعلى تلك التناقضات بعينها . فالمكان مليء بالنفوس، والنفوس الصافية التي لم تجتذبها مغريات الحياة الحسية الخداعة هي رسل الله، والجن، وأبطال الأساطير اليونانية، وملائكة موسى. وإذا نظرنا إلى النفس في ذاتها مجردة على العناصر الحسية التي تنتج من اتحادها بالجسد فهي قوة إلهية. وبفضل طبيعتها الروحية، يظل الإنسان متحداً بالله وصورة منه. وتتكون النفس النباتية والنفس الحاسة من عناصر بذرية على صورة الهواء، ويأتيها العقل من الخارج؛ إذ إنه ليس إلا نفخة الله في الإنسان. ولما كانت النفس قوة حيوية بسيطة فإن مركزها يوجد في الدم . أما البنيما التي تكون وحدها ماهية الإنسان، فليست إلا نفحة إلهية. وقد ظل فيلون دائماً مخلصاً

---

(١) ، (٢) اللوغس + الكلمة.

لأقواله: فجعل من الهواء المبدأ العام للحياة والنفس، وقال عن النفس العاقلة عينها: إنها تصدر من الأثير الذى تتكون منه السماء والأجرام.

وأخذت البينما فى «العهد الجديد» معنى روحيا خالصًا. فلم يعد ينظر إلى التشبيه بنيها وبين الهواء المادى إلا على أنه تشبيه فقط «رأيت الروح (البنيما) تهبط من السماء كما تهبط الحمامة ..... » (إنجيل يوحنا، ١، ٣٢). والروح كالريح تهب حيث شاءت (نفس المرجع، ٣، ٨) . لكن الروح اللامادية الإلهية هى الرسول والشاهد والمبدأ الحى الأزلى الأبدى للمعرفة وأساس الإيمان عند المؤمنين بالكنيسة (إنجيل يوحنا، ١٤، ١٦، ٢٦). ويتضح هذا المعنى الصوفى - بوجه خاص - عند بطرس الرسول . ومهمة البنيما هنا ليست فسيولوجية عضوية، بل لامادية. «فالروح» تقدم لنا الإيمان، وتنتهى بنا إلى تعقل الأمور الإلهية، وعن طريقها نتصل بالله. «إن من يتصل بالرب يصبح روحًا واحدة وإياه عن طريق النفس» (الرسالة الأولى إلى أهل كورينثا، ٤، ١٧). ولم تعد البنيما القوة الحيوية التى تنظم الجسم الحى فحسب بل أصبحت مبدأ لحياة جديدة، هى الموت بالنسبة إلى حياة الخطيئة وأعمال الجسد.

* * * *

الأفلاطونية المحدثة: عودة فكرة «الروحى» فى نظريات نفس العالم والنفس الإنسانية.

بظهور الأفلاطونية المحدثة عاودت الميتافيزيقا فى الفلسفة القديمة الاعتماد على فكرة الروحى.

«يقول أمونيس سكاس[1] (الصيداوى). أستاذ أفلوطين:«إن طبيعة اللاجسمانى تجعله يتحد مع كل ما فى وسعه أن يتقبله اتحادًا وثيقًا. لا يقل فى

(١) Ammonius Saceas

أحكامه عن ذلك الاتحاد الآخر الذى يجرى بين الأشياء المادية المختلفة الطبائع والذى لا يتم إلا إذا قضى فيه أحد الشيئين المختلفين على الآخر. وفى الوقت نفسه، يظل اللاجسمانى فى هذا الاتحاد هو كما كان، كما تظل الأشياد التى يوحد بينها، فى تجاورها، على ما هى عليه.» (رافيسون : مقال فى ميتافيزيقا أرسطاطاليس، ج١١، صفحة ٢٧٤-٢٧٥)».

وهذه الخاصة التى تجعل اللاجسمانى بحيث يعطى دون أن يفقد شيئًا، ويقسم دون أن تزول عنه وحدته، هى أساس نظرية الصدور[١]. فيصدر عن الوحدة المطلقة العقل - عن طريق نوع من الإشعاع[٢]. ولما كان العقل أو النوس عاقلاً ومعقولاً، أى يعقل نفسه فيصدر عنه النفس الكلية أو نفس العالم. وهى الله عند الرواقيين، وهى مبدأ الوحدة فى الكون الذى تنفذ فيه وتحيط به. ولما كانت هى الحلقة المتوسطة بين عالم المعقولات والعالم الحسى فى صورته التى تبدو لنا فيها، فإنها تشتمل بقواها المتعددة المتباينة على الصور التى يركزها العقل فى وحدته. وعن طريق هذا الانتقال من شىء إلى آخر، تخلق النفس الكلية الزمان والامتداد، وهما شرطا فعلها. وعلى هذا، فكل ما هو واقعى فى المادة صادرة عن النفس.

وتحتوى النفس الكلية على خليط من النفوس الفردية، لكن ما تلبث هذه النفوس، وقد داخلها الزهو بالتطلع إلى صورها الخاصة - أن تنزع إلى أن تخلق لنفسها وجودًا خاصا مستقلا، وتتخذ كل منها جسمًا خاصا. وبذلك يتم انفصال هذه النفوس عن النفس الكلية، مبدئها الأول، وتهبط إلى الأجسام. وليس معنى هذا أن النفوس الفردية ليست إلا أجزاء من النفس الكلية؛ إذ إن النفس الكلية كل مطلق يوجد فى كل نفس فردية على حدة، وتوجد فى كل شىء دون أن يؤدى إلى انقسامها (التاسوعات، ٤، ٩، ٤). فهى تعطى وتهب، وفى الوقت نفسه، تحتفظ لنفسها بالوحدة.

---

(١) L'émanation

(٢) Le rayonnement

وتتكثر دون أن تتأثر بهذا وحدتها. وهذه النفس التى تظل هى هى دائمًا، والتى تتخلل جميع أجزاء العالم، وتؤلف بينها، كما تؤلف النفس بين أعضاء أجسامنا، هذه النفس لا يمكن أن تكون مادية. فنحن نجد أولاً أن كل ما هو ممتد ومنقسم بعيد عن الوحدة، ولا يمكن أن يحصل عليها إلا عن طريق شىء روحى. وعلى هذا، فإذا كانت النفس مادية فلا بد أن تكون فى حاجة إلى نفس أخرى، وهكذا إلى غير نهاية. وثانيًا: إذا كانت النفس مركبة من أجزاء، فمن أين لها هذا التوافق وذلك الانسجام الذى تلاحظه بين أفعالها؟ وكيف نفسر الوحدة فى الإدراك الحسى؟ وكيف نستطيع عقد المقارنات بين الأشياء؟ وفى الذاكرة؟ – أن النفس الإنسانية ليست متحدة اتحادًا تاما مع النفس الكلية فحسب. بل توجد كذلك متصلة اتصالاً دائمًا «بالنوس» الذى يمثلها، ولا توجد أبدًا متصلة عن «الواحد» الذى عنه تصدر، شأنها فى ذلك شأن جميع الأشياء. ومهمة هذه النفس أن تصعد شيئًا فشيئًا إلى عالم المعقولات، وأن تجد نفسها عن طريق الوجد[1] – بأن تضع يدها على جزئها الحقيقى الذى هو الوحدة المطلقة والخير المحض.

* * * *

التعارض بين المادية والروحية عند أوائل الفلاسفة المسيحيين.

يبدو أن خلود النفس نتيجة لروحانيتها، فإذا كانت النفس غير منقسمة، فهى ليست قابلة للفناء، وقد بدت روحانية النفس – وهى شرط بقائها بعد الموت – وكأنها عقيدة من عقائد المسيحية. لكن، أثيرت على الرغم من ذلك شكوك عدة. فكان ترتليان

(١) L'extase

المدافع عن المسيحية[١] (المولود عام ١٦٠ م) ماديا على طريقة الرواقيين. فأنكر اللامادى، وأكد أن النفس، بل الله نفسه، جسم: كل ما هو موجود فهو جسم من نوع خاص، ولا وجود للاجسمانى، وما ليس بشىء غير موجود (النفس، ٧). ورجع إلى نظرية البنيما فأحياها. ولما كانت النفس لطيفة، مضيئة، تتكون من هواء، فهى عبارة عن نفس يشع الحياة فى الجسم، ويدخل فيه كل العناصر. فهى امتداد، عبارة عن نفس يشع الحياة فى الجسم، ويدخل فيه كل العناصر. فهى امتداد، ويمكن أن ترى، بأعين الآخرين فى حالات الوجد كما أنها ترى نفسها بنفسها.

وعلى العكس من ترتليان نجد جريجواردى نيس[٢] (٣٣١-٣٩٤)، ينكر كل التعريفات التى قيلت فى النفس ما عدا تعريفات أفلاطون. فهاجم تعريف أرسطو لها؛ إذ قال: إننا لا نتصور جسمًا ذا حياة بالقوة إلا إذا كان هذا الجسم حيا من قبل، والنفس جوهر يكفى نفسه، وهى فى حركة دائمة، والسكون بالنسبة لها ليس إلا العدم، والنفس تلج فى الجسم ولوجًا ديناميكيا لا آليا «كما ينفذ الضوء فى الهواء». وإذا توخينا الحق، فلا بد أن نقول: إن النفس ليست هى التى توجد فى الجسم، وإنما الجسم هو الذى يوجد فيها (أعمال الإنسان، ١١).

وفى منتصف القرن الرابع الميلادى، أعاد هيلير[٣]، أسقف بواتييه[٤]، القول بمادية النفس، فقرر أن كل مخلوق - حتى النفس الإنسانية - مادى، وأن الله وحده بعيد عن مقولات المكان والزمان. ولكن كلوديوس مامير[٥]. أسقف فينا فى دوفينيه[٦]

(١) l'apologiste Tertullien

(٢) Crégoire de Nysse

(٣) Hilaire

(٤) Poitiers

(٥) Claudius Mamert

(٦) Dauphiné

(توفى عام ٤٧٧) هاجم هيلير. فقال: إنه ليس من الضرورى أن نقول بأن النفس مادية لنميزها عن الله، فالنفس لا تخضع هى الأخرى لمقولات المكان والكم، وهى من هذه الناحية فقط شبيهة بالله. ولكنها مخلوقة وتتحرك فى الزمان، وبهذا تقترب من الجسم، وتميز من الله السرمدى اللامخلوق. وعلى هذا، فالنفس لا مادية . وليس الجسم ، فى رأى جريجواردى نيس[١]، هو الذى يحتوى النفس، بل هى التى تحتويه لأنها هى التى تكون وتقوم وحدته (انظر كتاب : حالة النفس).

أما القديس أغسطينوس[٢] فقد حدد المذهب المسيحى وقدم له الحجج التى أخذها عنه من بعده معظم المسيحيين. فالنفس لا جسمانية لأنها موضوع للفكر (التثليث، ١٠، ١٠، ١٥). ومن المتعذر أن نجعل الفكر صفة أو حالاً لشىء جسمانى غير مفكر. والنفس لا تدرك فى ذاتها مباشرة غير وظائف روحية مثل الفكر والمعرفة والإرادة والذاكرة (التثليث، ١٠، ١٣) أما إذا كانت جسمانية فكان لا بد أن تدرك فى ذاتها مباشرة شيئًا ماديا (فى كمية النفس، ١٧، ٣٠). ومقدرة النفس على التفكير والتأمل هى الصفة المميزة لها، ولكل جسم شكل واحد، وصورة واحدة ولا يمكن أن يتخذ جسم ما هيئة جسم آخر. ويمكن للنفس أن تعشق ذاتها وسائر الأشياء أيضًا (التثليث، ٩، ٤). وقصارى القول، فإن النفس تشعر بذاتها باعتبارها جوهرًا لاممتدا، ولا علاقة لأفعالها بالمادة وبخواصها أبدًا.

* * * *

(١) Grégoire de Nysse

(٢) Saint Augustin

العصور الوسطى وعصر النهضة.

لم تقدم العصور الوسطى شيئًا جديدًا، إن فى المنهج أو فى حلول المشاكل، واحتلت عندها نظريات أفلاطون ثم نظريات أرسطو من بعده مكان الصدارة، كل بدورها. ولم يفكر أحد من رجالها فى دراسة الواقع أو ملاحظة الظواهر. وقد أعاد البعض القول بنظرية نفس العالم التى لم تعد لها قيمة بعد التسليم بخلق الله للعالم وبوجود العناية الإلهية فيه. يقول أبيلار[1]: «إن أفلاطون قد جعل روح القدس نفس العالم وكأنها حياة الكون» (اللاهوت المسيحى، ١، ١٠١٢)، وقال أيضًا بنظرية نفس العالم برناردى شارتر[2] وغليوم دى كونش[3] والأفلاطونيون المتحمسون (فى النصف الأول من القرن الثامن). بل وصل برناردى شارتر فى تفكيره إلى ضرب من وحدة الوجود: «الحق أن العالم حيوان لكنك بدون روح لن تجد جوهرًا حيوانيا» (الكون الأكبر). وقبل كل شيء يوجد الله، ذلك اللامحدود، ثم يوجد بعد ذلك العقل أو عقل الله الذى توجد فيه الصور وهى المثل لكل الأشياء الموجودة. وعن طريق نوع من الصدور تفيض نفس العالم عن العقل، وهى التى تعطى العالم صورته ووحدته. والعقل هو الكلمة، وهو نفس العالم وهو الروح المقدسة (الكون، انظر فكتور كوزان: أعمال مخطوطة لأبيلار، ج١، صفحة ٦٢٨ وما يليها).

وعندما وصلت مؤلفات أرسطو إلى الغرب عن طريق العرب واليهود، أصبح رجال العصور الوسطى مشائين[4] (أوائل القرن الثامن). وتظهر نقطة التحول ابتداء من

(١) Abélard

(٢) Bernard de Chartures

(٣) Guillaume de Conches

(٤) Péripatéticiens

غليوم دوفرنى[1] (توفى عام ١٢٤٩). ففى كتابه عن النفس الذى اشتهر فى عصره وأشار إليه القديس أغسطينوس كانوا مبشراً بأقوال ديكارت فى النفس. فهو يقول: إن من التناقض أن ننكر وجود النفس؛ لأن الذى ينكر النفس يعرف أنه يفكر فى الوقت الذى ينكر وجودها فيه، ويعرف أنه لا وجود لعقل إلا بوجود كائن عاقل. وبالإضافة إلى ذلك، فنحن ندرك وجود النفس إدراكًا مباشرًا «عن طريق ميول عقلية، هى مجموعة من العلوم والشكوك والتصورات». أما نفوس الآخرين فتعرفها أيضًا بطريقة مختلفة بوساطة مشاهدتنا لأجسادهم، أى عن طريق أمارات ورموز. فمن أين إذن يأتى القول بإنكار النفس؟ هذا يرجع إلى أننا اعتدنا أن نفكر مستعينين بالشكل والمكان، أى برموز حسية، ففى الأمور العقلية، ومن باب أولى، فى الأمور المتخيلة. لكن على الرغم من ذلك، فلنتخيل إنسانًا معلقًا فى الهواء، ولنفترض أن حواسه كلها قد كممت بحيث أصبح عاجزًا عن استخدامها، فإن هذا الإنسان على الرغم من ذلك سيفكر، أى أنه يفكر فى ذاته. وعلى الرغم من إنكاره لجسده فإنه يؤكد وجود الشىء الذى يشعر بأنه يملكه والذى يملكه حقا، الأمر الذى يفترض وجود نفسه وقيامها مستقلة عن الجسد.

وقد أخذ القديس توما وألبير الكبير بأقوال أرسطو بعد أن وفقا بينها وبين العقيدة المسيحية. فالجنين فى رأى القديس توما حاصل من وقت أن تدب الحياة فيه – على نفس خاصة . وإن كانت لا تتعدى كونها نفسًا نباتية (الخلاصة اللاهوتية، ١ وما يليها ، ١١٨، أ، ٢). وتتلاشى هذه النفس لكى يحل محلها نفس أخرى نباتية وحاسة فى نفس الآن. وأخيرًا تخلى هذه الأخيرة بدورها الطريق إلى نفس عاقلة، تضم النوعين الأولين. وهنا فقط يتحول الجنين من جنين حيوان إلى جنين إنسان. وعلى هذا، فالنفس الإنسانية صورة مجردة عن المادة، وهى كمال الجسد. وهى جوهر واحد،

---

(١) Guillaume d'Auvergne

ومبدأ منظم للجسد. والنفس عبارة عن النفس الحاسة والمحركة والعاقلة. والنفوس النباتية والحاسة توجد فى الجنين قبل ظهور النفس العاقلة، وهذه الأخيرة من خلق الله مباشرة (الخلاصة ضد الكفار ٢، ٨٦، ١). فتأتى من خارج فتختلط بالنفسين الأخيرتين اختلاطًا قويا بحيث تحتويهما (الخلاصة اللاهوتية، وما يليها، ٧٦، ٩٣). وقد أخذ بهذا المذهب المعقد مجمع فينا عام ١٣١١.

وفى عصر النهضة تمهيد لظهور الفلسفة الحديثة. فقد اتفق الأفلاطونيون (مارسيل فيسان) [١] والمشاءون (سيزالبينى)[٢] على اعتبار صفة الامتداد الصفة الجوهرية للمادة، وعلى اعتبار الفكرة الصفة الجوهرية للعقل. ولم تعد للمادة ، كما كان يقول أرسطو عنها، تلك القوة اللامتعينة، بل أصبحت لها صفة إيجابية هى الامتداد. وهكذا نرى أن حلقات «التاريخ متصلة، لأن هذه النظرية التى قدمها فلاسفة عصر النهضة هى التى تنقلنا نقلة طبيعية إلى ديكارت. (ريتر، تاريخ الفلسفة، القسم التاسع، الفلسفة المسيحية، ج٢؛ قصة علم النفس، تأليف هارمز، صفحة ٢٢٥). وتجدر الإشارة كذلك إلى تأثير ابن رشد فى مدرسة «بادوا»، وإلى النزاع الذى احتدم بين أتباع ابن رشد من ناحية وبين الإسكندريين، أتباع الإسكندر الأفروديسى من ناحية أخرى. فأتباع ابن رشد كانوا يذهبون إلى أن القسم الفعال من العقل واحدة فى الناس كلهم، أى أنه لا يوجد إلا عقل فعال واحد فى الناس، وعن هذا الطريق نتحدث عن خلوده، وعند وفاة الإنسان، يعود هذا العقل إلى الله. أما «بومبونا» (أحد الإسكندريين»، فقد هاجم فى كتابه «خلود النفس» القول بوحدة النفوس ونظر إليه على أنه وهم باطل ، وبعد تحليل طويل لحجج الفلاسفة فى الخلود، انتهى إلى أن النس فانية. لكن النزاع

(١) Marcile Ficin

(٢) Césalpini

الذى انعقد حينذاك بين الفلاسفة ورجال الدين، ذلك النزا ع الذى كان مألوفًا فى ذلك الحين وامتدت آثاره حتى مجىء بسكال، نبهه إلى الرجوع مرة أخرى إلى تعاليم الكنيسة. (رينان: ابن رشد، الطبعة الثالثة، صفحة ٣٢٢ وما يليها).

* * * *

ديكارت : تعريف النفس بالفكر؛ وجودها المتميز.

وجد ديكارت فى الشك نفسه حقيقة أولية. فأنا إذ أشك، أفكر؛ وأنا أفكر فأنا إذن موجود. وبوسعى أن أفترض عدم وجود جسم لى، لكن وجودى سيستمر مع ذلك ما دمت أفكر. ولذلك، فإن حقيقة التفكير منفصلة عن حقيقة الامتداد. وهى التى تظل وحدها بمأمن من شكى. وأنا «شىء مفكر»، أى شىء يشك ويفكر ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضًا (التأمل الثانى). والتأمل الثانى يقدم لنا فقط تمييزًا مثاليا بين النفس والجسد، أى تمييزًا يدور فى نطاق الفكر الذى يصل إلى معرفتهما بوساطة طرق مختلفة. ولكن هل هذا التمييز المجرد يعبر عن تمييز واقعى بينهما أيضًا؟ هذا هو الاعتراض الذى وجه إلى ديكارت بعد ظهور «مقال فى المنهج»؛ إذ قيل له: إذا كانت النفس تعرف ذاتها باعتبارها مفكرة، فهذا ليس معناه أنها فكر فقط؛ إذ قد يكون الامتداد أيضًا إحدى خصائص النفس التى تجهلها؟ فأجاب ديكارت أنه تعمد فى التأمل الثانى وفى المقال فى المنهج أرجاء البحث فى التمييز الواقعى بين النفس والجسد. ولم يتناول ديكارت هذا البحث إلا فى التأمل السادس. فقال: إن الأفكار المتميزة التى نتصورها تصورًا واضحًا أفكار لأشياء واقعية متميزة أيضًا؛ لأن الله لا يمكن أن يخدعنا ولأن قدرته الواسعة قادرة على أن تحقق فى الواقع كل ما نتصوره من أفكار . (التأمل السادس). وهكذا فإن ديكارت قد استعان بالصادق الإلهى وبقدرة الله المطلقة فى تقرير أن كل أفكارنا الواضحة المتميزة لا بد أن تقابلها وقائع متميزة . ولذلك، كان على ديكارت أن ينتظر التأمل السادس حتى يقيم البرهنة على التمييز

الواقعى بين النفس والجسم. فقد برهن فى التأمل الثانى بوساطة القضية: « أنا أفكر فأنا إذن موجود» على أن الحقيقة التى تأتى عن طريق الفكر لا يمكن نقضها. وفى التأمل الرابع أقام الصدق الإلهى، وقدرة الله الواسعة. أما فى التأمل السادس، فاستخلص ما يلى :

«لما كان لدى فكرة واضحة متميزة عن نفسى من حيث إنى شىء مفكر فقط وليس ممتدا، ومن ناحية أخرى، لما كانت لدى فكرة متميزة عن الجسد من حيث إنه شىء ممتد فحسب وليس مفكراً، فإن من الثابت إذن أن «الأنا» عندى، أى نفسى التى أكون بها ما أكون، متميزة تمام التميز عن جسمى، وأنها تستطيع أن توجد من غير أن يكون هو موجوداً (التأمل السادس)».

* * * *

أسبينوزا: نفس العالم هى صورة الامتداد والنفس الإنسانية هى صورة الجسم الإنسانى.

وجه رجيوس ليروا[1]، أحد تلامذة ديكارت، السؤال الآتى إلى أستاذه، قال: أنا أسلم معك بأن الفكر والامتداد صفتان لا يمكن إرجاع إحداهما إلى الأخرى، لكن ما الذى يمنع أن يتصف جوهر واحد بصفتين مختلفتين؟ وكان هذا السؤال بمثابة إرهاص بالأساس الذى قامت عليه فلسفة أسبينوزا. « فالله أعنى الجوهر الذى يتصف بما لا نهاية له من الصفات يدل كل منها على حقيقة أزلية أبدية لا متناهية، موجود بالضرورة» (الأخلاق، ج١، ١١). والصعوبة الكبرى قائمة فى الانتقال من هذا الجوهر الأوحد إلى الكائنات المتناهية التى تظهر لنا فى التجربة الحسية. ويبدو أن أسبينوزا

(١) Regius (Leroy)

قد بحث عن هذا الانتقال من الوحدة إلى الكثرة فيما أطلق عليه اسم الأحوال[1] الأزلية الأبدية اللامتناهية. فما ينتج عن كل صفة[2] إلهية لا يمكن أن يكون حالاً أزليا أبديا لا متناهيا. والفكرة التى لدينا مثلاً عن الله حال أزلى أبدى لا متناه ينمو عن طريقها الفكر الإلهى». والفكرة التى نكونها عن الله تمثل جميع الصفات الإلهية. ولما كان الفكر طبيعته ممثلاً لشىء، فإنه يعبر عن كل صور الوجود. وعلى هذا ففكرتنا عن الله تشتمل على صورة الامتداد وصورة الفكر أيضًا، وتشتمل كذلك على الأحوال الأزلية الأبدية اللامتناهية من الدرجة الثانية. وعلى هذا النحو، نستطيع أن ننظر إلى الأشياء من ناحية الامتداد. فالحركة والسكون أحوال أزلية أبدية لا متناهية من الدرجة الأولى، ووجه الكون كله حال أزلى أبدى لامتناه من الدرجة الثانية، أى أنه حال ينتج من الحال التى من الدرجة الأولى (رسائل إلى ل. مايير - الطبعة الحادية والثلاثون من الترجمة الفرنسية التى ترجمها سياسية). ووجه الكون كله يظل هو هو؛ لأن النسبة التى فى الكون بين السكون والحركة لا تتغير أبدًا على الرغم من أن أحوالاً متنوعة لا حصر لها تتعاقب عليه.

«إذا زاد عدد الأجزاء التى يتكون منها الشىء الفرد أو قلت، ولكن بنسبة معينة تجعل الحركة والسكون فى هذه الأجزاء، يتمان وفقًا لروابط معينة، بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، فإن الشىء سيحتفظ بطبيعته الأولى، ولن تتغير ماهيته عن ذى قبل» (الأخلاق، الجزء الثانى، التعليقة الخامسة)».

وتتحدد فردانية الجسم بوساطة مجموعة من الأجزاء يضمها رباط واحد. ولا شىء يمنع من أن تشترك أشياء كثيرة لكل منها فردانيته الخاصة فى تكوين فردانية شىء معقد. ومن هذه الناحية، فإن العالم كله عبارة عن فرد ضخم: جسمه ليس إلا جميع الأحوال التى تتجاوب مع صفة الامتداد، لكنها ترد جميعها إلى كل هذه الأحوال

---

(١) Les modes

(٢) attribut

الأزليـة الأبدية اللامـتناهيـة التى تكون وحـدتـهـا، ونفـسـه هـى فكرة الامـتـداد. وفكرة الامتداد تحتوى على صورة جميع كيفيات الامتداد. وأسبينوزا يرى أن النفس ليست إلا صورة لحال من أحوال الامتداد. وعلى هذا، فصورة الامتداد تشتمل على جميع النفوس، وهى النفس الكلية (مؤلفات أسبينوزا، ترجمة ساسية، المقدمة صفحة ٨٦ وما يليها). لكن الصعوبة فى مذهب أسبينوزا ليست قائمة فى الحصول على الوحدة، بل فى تجزئتها وتفتيتها إلى ظواهر متكثرة، وإذا كنا نفهم إلى حد ما كيف أن الأحوال الأزلية الأبدية اللامتناهية من الدرجتين الأولى والثانية تسمح بإذابة الأحوال المعطاة فى التجربة الحسية وإذابة تغيرها الذى لا حصر له عن طريق وحدة الصفات ومن ثم وحدة الجوهر، فإن ما لا نستطيع تفهمه هو كيفية الانتقال من الأحوال الأزلية الأبدية اللامتناهية التى تغير وجه الكون كله.

وقد استخلص أسبينوزا من مذهبه نظرية فى النفس الإنسانية. فالامتداد والفكر ليسا جوهرين متمايزين كما ظن ديكارت، بل هما صفتان ثابتتان لجوهر واحد هو هو بعينه، والنفس الإنسانية هى صورة الجسم الإنسانى، كما أن نفس العالم نفس العالم هى صورة الامتداد، وإذا كان الأمر قد انتهى بالنفس إلى أن تكون صورة للجسد فقط، فالنفس لا وجود لها، وهى فى تغير دائم كالجسم سواء بسواء، وأفكار النفس وأفعالها تتتابع وفقًا لانفعالات الجسم، وهى ليست إلا سلسلة متصلة من الأفكار ومن الإرادات المملاة عليها من خارجها؛ أى أنها جماع لحالات. أو بعبارة أفضل، تتابع لها، من غير وحدة أو ذاتية حقيقية لها. وفردانية النفس الإنسانية ليست إلا صورة تعكس فردانية الجسم الإنسانى، الذى يسيطر عليه قانون دائم يحتفظ كل أجزائه برباط لا يتغير، لكن كيف نوفق بين هذه النظرية فى النفس الإنسانية وبين المعرفة المطابقة(١) التى ألف أسبينوزا من أجلها كتاب الأخلاق؟ كيف تستطيع النفس، وهى

(١) adéquate

«صورة الجسد»، أن تترك الفرد، وتخرج من جسده الجزئى لكى تسيطر على الكون كله عن طريق تأمل الأشياء فى صورتها الأزلية الأبدية؟ الجواب أن النفس الإنسانية، على الرغم من أنها ليست إلا انعكاساً لحركات البدن، فإنها فى الوقت نفسه شبيهة بالله؛ لأنه يوجد فى الله صورة للنفس هى التى تتحد بالنفس الإنسانية، كما تتحدد النفس أو صورة الجسم بالجسم (الأخلاق، نظرية ٢١ ج٢).

* * * *

ليبنتز: نظرية الذرات الروحية، الانسجام الأزلى[1] يحل محل نفس العالم.

لم يعترف ديكارت من بين أنواع النفوس إلا بالنفس الإنسانية، وأسبينوزا قد أقر التفرقة بين الفكر والامتداد لكنه نظر إلى كل منهما إذا جاز لنا أن نقول ذلك نظرة متكافئة، أما ليبنتز فقد أرجع الامتداد عينه إلى النفس ولم يترك لبناء العالم غير عدد لامتناه من النفوس تختلف اختلافاً لا متناهياً فى درجة كمالها، وقد قبل ليبنتز أول الأمر آلية ديكارت، غير أنه عندما بحث فى الأسس التى تقوم عليها قوانين الحركة، راعه أن هذه الأسس لا يمكن أن توجد فى الرياضيات وحدها إذ علينا أن نبحث عنها فى الميتافيزيقا أيضاً (أردمان ٧٢٠). وبالإضافة إلى هذا، فإن المادة مركبة ومنقسمة، ومن ثم فهى كثرة خالصة. لكن لا تستطيع أية كثرة أن تحصل على حقيقتها إلا عن طريق قيام وحدات حقيقية بها: «لما كانت الجواهر المركبة موجودة فيتعين وجود جواهر بسيطة، وذلك لأن المركب ليس إلا مجموعة أو كتلة من البسائط» (الذرات الروحية، ٢). وهكذا، بعد الامتداد والمادة وصلنا إلى الاعتراف بوجود وحدات لا مادية خالصة، أعنى ذرات صورية[2] أو ذرات للجوهر، وهى عبارة عن نقط ميتافيزيقية تتميز عن

---

(١) L'harmonie préétablie

(٢) formelles

ذرات أبيقور يكونها غير ممتدة؛ إذ إن الامتداد عند ليبنتز مجرد ظاهرة فقط، ولا يمثل ماهية الجسم كما كان يقول الديكارتيون.

والقوة[1] التى تحتوى عليها هذه الذرات اللامادية هى مصدر حقيقتها.

«ليست القوة الفاعلة هى ما يقصده المدرسيون بقولهم عن المادة: إنها ما يكون بالقوة مجردة عن كل فعل. أى أن علينا ألا نفهمها كما فهمها المدرسيون باعتبار أنها مجرد قدرة أو إمكانية على الفعل تحتاج من أجل أن تنتقل إلى حالة الفعل – إلى مؤثرات من خارج أو إلى منبه أجنبى. فالقوة الفاعلة بمعناها الحقيقى هى التى تحتوى على الفعل فى ذاتها، وهى كمال[2]، وقوة متوسطة بين القدرة البسيطة على الفعل وبين الفعل المحدد الكامل. وهى تحتوى فى داخلها على الجهد[3]. ولكل فعل مقدار خاص من الجهد يتحدد فى أثناء الفعل نفسه، وهو ليس فى حاجة إلى مساعدة خارجية لإتمام الفعل، بل كل ما يتطلبه ألا يلقى أية مقاومة. ومثال النقل الذى يجذب الحبل المشدود إليه أو مثال القوس المشدود يمكن أن يلقى ضوءًا على هذه الفكرة» (أردمان، ب١٢٢)».

لكن هل هذه الفكرة السطحية هى كل ما نستطيع أن نكونه بعقولنا عن القوة؟

«إنك تقول: إننا لا نعرف القوة إلا عن طريق آثارها، ولا نستطيع أن تعرفها فى ذاتها، وأنا أجيب بأن هذا يكون هكذا لو لم يكن لنا نفس ولو لم نكن نعرفها».

فتجربتنا الباطنية تظهرنا على وجود قوة فاعلة حقيقية. وهى وحدها التى نستطيع معرفتها. ألا وهى النفس (أردمان، ١٨٥ ب). وعلى هذا. فيجب أن نتصور

---

(١) la force

(٢) l'entéléchie

(٣) l'effort

الذرات الميتافيزيقية على النحو الذى نتصور به نفوسنا؛ إذ ليس الجواهر المادية إلا نفوسًا بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة، ووحدتها قائمة فى آخر الأمر على الإدراك والفكر، وقوتها تتمثل فى الميل أو الرغبة إلى الفعل. «وعلى هذا، فالعلم ليس آلة كما ظنه ديكارت وهوبز. بل كل ما فيه قوة وحياة ونفس وفكر ورغبة. فالآلة هى ما نراه، لكننا لا نرى من الوجود إلا ظاهره. أما ما يرى فهو الموجود الحقيقى» (الذرات الروحية ، طبعة بوترو). ويفسر لنا الإدراك وحدة كل ذرة روحية، والكثرة اللامتناهية لجميع الذرات الروحية أيضًا. والإدراك هو الذى يوحد بين الكثرة والوحدة، وهو ليس إلا الكثرة معبرًا عنها فى الوحدة (أردمان، ٤٣٨). ما الذى تمثله هذه الذرات؟ - إنها تمثل الكون بأسره. لكن كل واحدة منها تمثله من زاوية خاصة بها، وتعبر عن حقيقتها. وللإدراك درجتان: فهناك إدراك متميز مشعور به، وهو المسمى بالإدراك العقلى[١]، وهناك إدراك غير مشعور به أحط درجة من الإدراك الأول، لكن هذين النوعين يتصلان، ويسيران معًا فى تقدم مطرد. ودرجة التمييز بين الإدراكات هى درجة الكمال فى الذرات، ولا يوجد ذرة واحدة إلا وهى مماثلة للأخرى (مبدأ اللامتميزات[٢]). ولما كانت الذرة الروحية مخلوقة وخاضعة للتغير، ولما كان الإدراك هو الذى يمثل طبيعتها، فإن تغيرها لا يمكن إلا أن يكون انتقالاً من إدراك إلى آخر. والنزوع[٣] هو ذلك الجهد الذى تبذله الذرة الروحية لكى تنتقل من حالة باطنة إلى حالة أخرى. والقانون الذى يسيطر على ذلك هو قانون العلل الغائية، الذى يخضع له قانون العلل الفاعلة لأن الآلية المادية فى حقيقة الأمر تترجم جهد الذرات الروحية وترمز له. ولما كانت إرادتنا تتجه دائمًا نحو الخير فإن النزوع فى الذرة الروحية ليست إلا الجهد الذى تبذله هذه الذرة

---

(١) aperception

(٢) principe des indiscernables

(٣) appétition

للحصول على كمال باطني أكثر من كمالها السابق، أي للحصول على إدراكات أكثر وضوحًا من ذي قبل (أردمان، ٧٠٦).

لكن إذا كنا جعلنا من كل شيء نفسًا، فما الطريق إلى التمييز بين الموجودات؟ لقد سبق أن قلنا: إننا نميز بينها عن طريق التمييز بين الإدراكات؛ إذ يوجد ما لا نهاية له من درجات الإدراك، وتبعًا لذلك فإنه يوجد ما لا نهاية له من الدرجات التي ترتب بحسبها الكائنات التي رأينا أن جميعها تتمتع بالحياة (أردمان، ٦٧٦). وقد ميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الكائنات: كائنات حية بسيطة، الحيوانات، الإنسان.

«فالكائن الحي البسيط هو الذرة الروحية متحدة مع جسد مطابق. وإدراكه غير مشعور به. ولا يستمر إلا في اللحظة التي يتم فيها؛ إذ إن كل شعور جسماني عابر. والمرتبة الثانية للذرة الروحية المزودة بإدراك أكثر تميزًا هو العاطفة. والذرة الروحية في هذه المرتبة تسمى بالنفس، وإذا اتحدت بجسم مطابق فستكون الحيوان. أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة النفوس المزودة بالعقل والتفكير أو الروح. وما يميز هذه النفوس هو المعرفة بالمعنى الصحيح، وانعكاس التأمل على نفسه، وامتلاك الحقائق الكلية. ومن ثم فإن ما يميزها هو قدرتها على الوصول إلى العلم البرهاني ».

سؤال آخر: إذا كانت الذرات الروحية بسيطة ولا تأثير لبعضها على البعض الآخر، فكيف إذن يتكون من هذه الأشياء المستقلة تمام الاستقلال، والتي لا وجود للصلة المباشرة بينها، كل واحد؟ أو كيف يتكون منها الكون؟ وكيف يمكن أن تفسر في داخل هذا الانسجام الكلي الانسجامات الجزئية التي يجب أن تقوم بين أجزاء الكون؟ « لم يجد بعض المحدثين صعوبة في الموافقة على القول بوجود نفس كلية واحدة تضم جميع النفوس الأخرى. لكن هذا قول خطير. ونظام الانسجام الأزلي هو خير ما يمكن أن يقدم من حلول لدرء هذا الخطر. (الإلهيات، مقال في إصلاح العقل والنقل، الفصل العاشر). فجميع الذرات الروحية في حالة من الانسجام المتبادل، وكل ما يصدر عن أية ذرات معينة من أفعال متصل في تتابع لا نهائي بأفعال جميع الذرات الروحية الأخرى. ولو قدر لشخص أن يفض ذرة روحية واحدة ويكشف عما في ثناياها،

فسيستطيع أن يقرأ تاريخ العالم كله: منذ أن فكر الله فكان العالم. وبهذا تكون قد وجدت وحدة الكون تفسيراً. فكل ذرة تعمل من تلقاء نفسها عملاً تلقائيا. لكن ينشأ من هذه الأفعال المستقلة التى تقوم بها الذرات، كل على حدة، الانسجام الكلى الذى هو أساس وجود هذه الذرات. وقانون هذا الانسجام هو الخير، وهو عبارة عن خضوع ذى القيمة الأقل لذى القيمة الأكبر. وهكذا تتضح الانسجامات الجزئية وضوح الانسجام الكلى نفسه. والذرة الروحية المعينة تكون حاصلة على كمال أكبر من الأخرى إذا كنا نستطيع أن نعرف معرفة أولية كل ما يحدث فى الأخرى عندما ننظر إلى الذرة الأولى، فجميع الذرات الروحية التى يتكون منها الجسم مستقلة تمام الاستقلال، الواحدة عن الأخرى، لكن جميعها تتفق فى أفعالها مع الذرة الروحية التى تكون النفس. الأمر الذى يفسر لنا ما عليه الجسم الإنسانى من انسجام واضح للعيان، كما يفسر العلاقات القائمة بينه وبين الفكر.

* * * *

التجريبيون : مادية هوبز، حيرة لوك – فلسفة الظاهريات[1] عند هيوم وأستيوارت مل.

نشأت المدرسة التجريبية مبتدئة من بيكون كما نشأت المدرسة المثالية مبتدئة من ديكارت. وكان هوبز ماديا متحمساً ومتفقاً فى النتائج التى وصل إليها مع المبادئ التى وضعها لنفسه. فوحد بين الجوهر والجسم كما فعل الرواقيون. واللاجسمانى هو الشيء الذى لا وجود له، وهو تجريد مطلق. وترجع جميع الظاهرات إلى حركات وتغيرات موضعية فى المكان. ولا يمكن أن نلتقى فيها إلا بعلية آلية. وليس الإحساس

(١) phénoménisme

إلا حركة جسمانية ناشئة عن الحركة الخارجية للأشياء. والعقل ليس إلا جسمًا ترد فيه جميع ظواهره إلى حركات كذلك.

«نحن نقول عن العقل: إنه جسم بلغ من لطافته[١] أنه لا يختلط بالعالم الحسى. وعندما نصف الله بأنه عقل فإن هذا يشير إلى مبلغ احترامنا له، وحرصنا على أن نبعده عن كل جوهر جسمانى غليظ[٢] ..... لكنى ألاحظ أن كل تصور لا بد أن يكون مصدره الحواس أو الخيال. وعلى ذلك، فإذا قلنا: إن العقول لا تعمل فى عالم الحواس، فسيتعذر علينا أن ندرك العقول أو نعرفها .. إذ إن الكتاب المقدس نفسه لم يقل عن العقول: إنها لا جسمانية، أو إنه لا أبعاد لها» (التنين[٣]، الملحق، الفصل الأول)».

أما لوك فقد أقر ديكارت على أننا نعرف نفوسنا ونشعر بها عن طريق عاطفة أو شعور باطنى.

«الأنا هو هذا الشيء المفكر الواثق وثوقًا باطنيا من أفعاله الخاصة (ولا يهمنا أن نذكر من أى جوهر يتكون هذا الأنا سواء كان روحيا أو ماديا، بسيطًا أو مركبًا) يحس باللذة والألم، ومن ثم بالسعادة والشقاء. ومن ثم، فبالقدر الذى يتسع نطاق هذه المشاعر فإن الأنا يشعر بأنه ميدانه الذى يهمه (مقال فى الذهن البشرى، ٢، ٢٧، ١٧).

ويتميز الأنا بالشعور والذاتية. أما ميدانه الذى يعمل فيه، فممتد امتداد ذكرياتى. إن جاز لنا أن نقول بهذا. ولكن ما جوهر النفس؟ هنا ويبدو لوك متحفظًا غاية التحفظ.

---

(١) finesse

(٢) grossier

(٣) Léviathan

«عندما يلاحظ العقل أن ثمة صلة قوية تربط بين مجموعة من الصفات البسيطة المختلفة، فإنه يقرر أنها تتعلق كلها بشيء واحد... وفكرة الجوهر بوجه عام تدل على أن هناك موضوعًا معينًا، لا ندرى ما هو على وجه التحقيق، نفترض أنه مقوم لصفات حسية تؤدى إلى بعث مجموعة من الصور فينا.... ولما لم يكن لدينا أية فكرة عن المادة إلا باعتبارها شيئًا تتقوم به مجموعة من الصفات الحسية التى تصدم حواسنا، فليس لنا - من باب أولى - إلا أن نفترض وجود موضوع يتقوم به الفكر والشك والقدرة على التحرك .... إلخ. وعلى ذلك، ففكرتنا عن الجوهر العقلى ليست بأقل وضوحًا من فكرتنا عن الجوهر الجسمانى، فالجوهر الجسماني ينظر إليه باعتباره الدعامة للصور الحسية البسيطة التى تأتينا من الخارج، لكننا نجهل ماهية هذه الدعامة. والجوهر العقلى ينظر إليه باعتباره الدعامة للعمليات التى نجدها فى أنفسنا بالتجربة، وهو أيضًا مجهول منا تمامًا ... ومعنى ذلك، أن عدم معرفتنا بالجوهر العقلى لا يبرر لنا إطلاقا أن نستنتج عدم وجود العقول، تمامًا كما لا يبرر عدم معرفتنا بالجوهر الجسمانى إنكار وجود الأجسام» (نفس المرجع، ٢، ٢٣، ٥) ».

فى كلتا الحالتين نضع «س» أو مجهولاً. ولذلك، فإذا لم يكن لدينا ما يبرر إنكار وجود الجواهر الروحية ، فليس من المستحيل كذلك أن نذهب أيضًا إلى أن الله قد زود المادة بالقدرة على التفكير.

«لدينا بعض الأفكار عن المادة وعن الفكر. لكن قد لا نستطيع أن نقطع أبدًا فيما إذا كان الشىء المادى الخالص يفكر أم لا، وذلك لأنه يتعذر علينا أن نقطع عن طريق تأملنا الخاص.. أى بدون الاستعانة بالوحى - فيما إذا كان الله لم يعط لكتلة المادة الصماء بأية حالة توجد عليها، القدرة على الإدراك أو التفكير، أو فيما إذا كان قد أضاف إلى المادة بحالتها الراهنة جوهرًا لا ماديا مفكرا (نفس المرجع، ٤، ٣، ٦)».

أما هيوم، فقد استخلص استخلاصًا منطقيا من تجريبية لوك كل النتائج التى يصح أن تنتهى إليها. فكل فكرة حقيقية لا بد أن ترد فى أصلها إلى أثر حسى، ولما لم يكن لدينا أى أثر حسى لفكرة الجوهر، فنحن لا نعرف شيئًا عن وجود الجوهر: سواء فى ذلك الجسم أو النفس (قارن كتاب : نظريات الشعور). وليس الأنا بسيطًا، وليس هو بالشىء الذى يحتفظ بذاتيته ويظل هو هو دائمًا؛ إذ هو عبارة عن سلسلة أو مجموعة معقدة من التمثلات التى تتغير دائمًا.

«إذا ظن شخص بعد تفكير جاد غير مغرض أن لديه فكرة عن ذاته تختلف عن تلك الفكرة التى قدمناها، فأنا مضطر إلى أن أعترف له أنى لن أستطيع أن أمضى طويلاً فى مناقشته (فى الطبيعة البشرية،ج ١، القسم الأول، ٤، بند ٦).

وعلى الرغم من ذلك، فإن إيمان الناس ببساطة الأنا وقدرته على تحقيق الهوية أمر شائع. فما مصدر هذا الوهم؟ وإذا كان حقا ما قلناه من أن كل إدراك من إدراكاتنا متميز ومنفصل عن الإدراكات الأخرى، فكيف يتسنى لهذه الإدراكات بعد ذلك أن تتحد اتحادًا من شأن أن يؤلف «أنا»، يظل هو هو ؟ - أن قوانين التداعى[1] كفيلة بتفسير هذه الظاهرة. فالذاكرة تعيد أمامنا على الدوام صور إحساساتنا السابقة، وهذه الصور الحسية تؤلف سلسلة يمر الخيال بحلقاتها مرا سريعًا. وبوساطة العادة، ينتهى الأمر بهذه السلسلة المتميزة العناصر أن تظهر أمامنا ككل متصل؛ لأن نهاية كل حلقة من حلقاتها تسلمنا إلى أول الحلقة التى تليها. وعلى هذا، فالذاكرة لا تؤدى بنا إلى اكتشاف هويتنا فحسب، بل تساعد فى إيجادها أيضًا. ثم يأتى دور الرابطة بين العلة والمعلول، فتتحدد فكرة الأنا على وجه تام إذ يتم الربط بين عناصر المختلفة. فالآثار الحسية التى نتلقاها من الخارج هى مصدر كل أفكارنا، بحيث إن كل أثر يقابله فكرة معينة. وأفكارنا بدورها تؤدى إلى إيجاد آثار حسية أخرى. وهكذا، فإن حالاتنا الباطنية تتصل بعضها بالبعض الآخر عن طريق

---

(١) Lois de l'association

نوع من الحتمية يجعل التفكير ينتقل من حالة إلى حالة أخرى انتقالاً آليا. فما أشعر به من حزن أو سرور فى اللحظة الحاضرة يكر بى راجعًا إلى هذا الفعل أو ذاك مما أكون قد قمت به فى الماضى، وبالعكس، عندما أقدم على عمل أقوم به فى الوقت الحاضر فإن هذا يجعلنى أتنبأ بحالة السرور التى أنتظرها منه فى المستقبل. وهكذا، فإن قانون العلية هو الذى يوسع من المدى الذى يعمل فيه الأنا ويكسبه فى الآن نفسه وحدة تعجز الذاكرة وحدها عن تحقيقها فيه .

«إذا وصلنا إلى فكرة العلية عن طريق الذاكرة، فإن بوسعنا أن نتدرج بهذه السلسلة من العلل، ومن ثم بهويتنا، إلى أبعد مما نستطيع أن تحملنا إليه الذاكرة. وبذلك، يصبح فى مقدورنا أن نتعرف على أزمنة وأحوال وأفعال نسيناها تماماً، لكن لا يغيب عن بالنا أننا عشناها من قبل؛ إذ ما أندر أفعالنا الماضية التى ما زلنا نشعر بأننا نذكرها!! ومن ذا الذى يستطيع أن يحدثنى مثلاً عن أفكاره وأفعاله التى حدثت أول يناير سنة ١٧١٥ وفى ١١ مارس سنة ١٧١٩ وفى ٣ أغسطس سنة ١٧٣٣؟ وإذا كان قد نسى تمامًا أحداث هذه الأيام، أتراه سيزعم أن أنيته الحاضرة مختلفة عن أنية الشخص الذى كانه فى تلك التواريخ، وبهذا يكون قد قلب رأسا على عقب جميع ما استقر من أفكار أثبتت حقيقة الهوية الشخصية؟ وهكذا نرى أن الهوية الشخصية وإن لم تكن من خلق الذاكرة فإن هذه الأخيرة هى التى تجعلنا نكتشفها، وذلك عندما تظهرنا على أن إدراكاتنا الحسية المختلفة مرتبطة فيما بينها ارتباطًا عليا (رسالة فى الطبيعة البشرية، نفس الموضع)».

بهذا نستطيع أن نفسر ما نعتقده بوجود الأنا فى بساطته الواقعية وكذا فى هويته الواقعية أيضًا. فالشىء الذى ترتبط فيه أجزاؤه المختلفة برباط قوى يبدو للمخيلة على أنه شىء بسيط وغير منقسم. وفى كلمة واحدة، الأنا ليس إلا مجموعة من الظواهر التى تتصل بحياتنا الباطنية والتى تبدو بالضرورة أمامنا كما لو كانت تؤلف جوهراً بسيطًا له هوية، وذلك عن طريق الاستعانة بفعل المخيلة وتأليفها.

وقد أعاد أستيوارت مل القول بنظرية ديفيد هيوم.

«إن فكرتنا عن العقل كفكرتنا عن المادة هى فكرتنا عن شىء ثابت يعترض التيار الدائم لإحساساتنا ولعواطفنا الأخرى ولجميع الحالات الشعورية التى نلحقها به، عن شىء نتصور أنه يظل هو هو بينما تتغير الانطباعات الحسية الجزئية التى يكشف لنا عن وجوده بوساطتها. فاعتقادى بأن عقلى موجود، مهما افترضت عدم قيامه بفعل الإحساس أو التفكير أو حتى الشعور بنفسه، يساوى الاعتقاد بوجود إمكانية دائمة لهذه الأحاسيس كلها ... ولهذا فإنى لا أرى ما يمنع من أن أنظر إلى عقلى على أنه ليس إلا هذه السلسلة من الإحساسات (التى علينا أن نضيف إليها أيضًا عواطفنا الباطنية الحاضرة)، على النحو الذى تبدو أمامى به، مع إضافة مجموعة إمكانيات لا محدودة من الإحساس تقتضى - لكى تتحقق بالفعل - توفر بعض الشروط التى قد تتحقق وقد لا تتحقق، ولكنها تكون موجودة دائمة على صورة إمكانيات. من الجائز أن يتحقق أكثرها كما نشاء (فلسفة هاملتون. الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٨ - ص ٢٢٩).

لكن أستيوارت مل قد اعترض على نفسه اعتراضًا رآه هو نفسه فاشلاً فى نقض كلامه السابق.

«إذا كنا نعتبر العقل سلسلة من الأحاسيس الباطنية فسنجد أنفسنا مضطرين إلى تكملة القضية وإلى جعلها: سلسلة من الأحاسيس الباطنية التى تعرف ذاتها وتشعر بنفسها فى الماضى والمستقبل. وسينتهى بنا الأمر إما إلى الاعتقاد بأن العقل أو الأنا شىء مختلف عن سلسلة الأحاسيس الباطنية وأما إلى الموافقة على هذه القضية المتناقضة التى تقرر أن كل شىء نفترض أنه مكون من سلسلة من الأحاسيس قادرة - باعتبارها مجرد سلسلة - أن تعرف نفسها بنفسها (نفس المرجع، ص ٢٣٥)».

* * * *

المادية الفرنسية (القرن الثامن عشر) والألمانية (القرن التاسع عشر).

الحق أن الفلسفة المادية ليست نزعة تجريبية. فلوك وهيوم وجميع التجريبيين الحقيقيين آمنوا باستحالة معرفة الجوهر المادى، وقرروا أن العلم لا شأن له بأية ميتافيزيقا، ما دام لا ينصب إلا على الظواهر. وعلى ذلك، فمن المغالطة أن يظن الماديون أنهم يتحدثون باسم هذا العلم/ حين يقررون قيام جوهرى مادى/. فنجد دى لاميترى[1] فى كتابيه (التاريخ الطبيعى للنفس، والإنسان - الآلة) يؤكد قيام روابط بين النفس والكائن العضوى فى نموهما المتوازى، ويحاول جهده أن يرجع الروح إلى الجسد. وقد شاركه هلفيتيوس[2] وسان لامبير[3] نفس هذه الأفكار. ونجد كذلك دلباخ[4] يوجد بين المادة والقوة. فكل شىء مادى، وكل شىء يفعل. فانتهى بهذا إلى نوع من المادية الديناميكية التى خلطت بين المذهب الذرى عند أبيقورس وبين مذهب المادة - حياة عند أوائل الفلاسفة اليونان. فالنفس لا تتميز عن المخ، ويتكون الفكر من تلك الحركات الخفية غير المرئية للألياف المخية الدقيقة. والاختلاف بين تركيب الأمخاخ هو الذى يؤدى إلى اختلاف العقول، وليست النفس إلا نتيجة للآلية العضوية.

وليس من شك فى أن التقدم العظيم الذى أحرزته الفسيولوجيا فى العصر الحديث فى دراسة الجهاز العصبى كان لا بد أن يؤدى إلى نهضه فى المادية. لكن إذا كان علم الفسيولوجيا من شأنه أن يحدد تحديداً دقيقًا - تزداد دقته يوماً بعد يوم - الروابط القائمة بين الطبيعة والأخلاق، بين الكائن العضوى والفكر، فإن النظرية المادية فى النفس - على العكس من ذلك - لا تغير من خطتها أبداً، وتظل مستمسكة ببعض

(١) De la Mettrie

(٢) Hilvétius

(٣) Saint-Lambert

(٤) D'Olbach

الشعارات التى لا تحيد عنها مثل: « إن عملياتنا العقلية ليست إلا وظائف من عمل المخ، ترد فى النهاية إلى طبيعة مادية» (كارل فوجت: إيمان العوام والعلم، ١٨٥٤). ومثل: «إن العلاقة بين الفكر والمخ كالعلاقة بين الصفراء والكبد، وبين البول والكليتين» (موليشوت: دورة الحياة، ١٨٥٢). لكننا نلاحظ أن الوقائع التى تعتمد اليوم عليها وتتقدم بها علوم مثل الفسيولوجيا والباتولوجيا على الرغم من طرافتها، فإنها لا تفيد قضية المادية. ففى مقابل أقوال كارال فوجت الساذجة التى أعلن فيها أن الفسيولوجيا تعارض معارضة قاطعة القول بأى خلود إنسانى، كما أنها تعارض - بوجه عام - جميع الفروض التى تفترض قيام نفس متميزة عن البدن (نفس المرجع) ، نستطيع أن نقدم أقوالاً متواضعة ولكنها عميقة لديبوا - ريموند، فهو يقول: «ما القوة؟ ما المادة؟ وكيف تستطيع كل منهما التفكير؟ على الطبيعيين الماديين أن يقروا بعجزهم ويقفوا أمام هذه القوى قائلين: نحن لا نعرف شيئا» (حدود العلم الطبيعى).

كانت: الأقيسة الفاسدة [1] للعقل الخالص، استحالة الانتقال من وحدة الأنا وهويته إلى وحدة «جوهر روحى» وهويته :

أوحت وحدة الكون إلى الفلاسفة القول بنفس العالم، كما أوحت وحدة الفكر القول بالنفس الإنسانية. لكن الفكر والعالم فى رأى كانت يكمل أحدهما الآخر (انظر «مشكلة العقل»). فوحدة الفكر تؤدى إلى وحدة العالم، وهذه الأخيرة هى وحدها التى تسمح بقيام الفكر. وفى المعرفة، علينا أن نميز بين شيئين: المادة والصورة. فالمادة هى الإحساسات وجميع الظواهر، أما الصورة فهى القوانين الذاتية التى تخرج لنا من هذا العماء المختلط من العناصر كلا مترابطًا تمام الترابط. وهذا هو ما دعا كانت إلى أن يستبدل بنفس العالم مقولات الذهن التى يؤدى تطبيقها على ميدان

(١) Paralogismes

الظواهر المحسوسة إلى حتمية ثابتة تنتهى بإقامة العلم، وتجعل الكون يبدو أمامنا كأنه شىء حقيقى. وعلى ذلك، فالفلسفة النقدية لا تنظر إلى النفس الإنسانية إلا على أنها مجموعة من قوانين التفكير.

أما الاستدلال على وجود النفس الإنسانية باعتبارها جوهرًا ابتداء من الأنا الذى أشعر به أو من الفكر الذى يتميز بالوحدة والهوية، فقد أصبح غير مسموح به فى هذه الفلسفة. تمامًا كما أصبح غير مسموح بأن نستدل على وجود نفس للعالم ابتداء من وحدة الكون.

«هناك قياس فاسد شائع فى جميع مناهج علم النفس العقلى، يمكننا أن نعبر عنه بالقياس التالى: أن ما لا نستطيع أن نتصوره إلا على أنه ذات لا يوجد إلا كذات ومن ثم فهو جوهر – ولما كان الكائن المفكر منظورًا إليه باعتباره كذلك لا يمكن أن يتصور إلا على أنه ذات، إذن فلا يمكن أن يوجد إلا كذات أى باعتباره جوهرًا. وفساد الاستدلال قائم فى أن كلمة «ذات» قد أخذت فى كلتا المقدمتين بمعنيين مختلفين غاية الاختلاف. فقد استخدمت فى المقدمة الكبرى لتدل على الشىء بوجه عام (أى كما يبدو تبعًا لذلك فى الإدراك الحسى)، أما فى المقدمة الصغرى فلا تدل على العكس من ذلك إلا على الشعور بالذات، ومن ثم، لا وجود هنا لموضوع متصور، بل كل ما يكون لدينا هو علاقة الإنسان بذاته باعتبار أنها تمثل علاقة بموضوع، وباعتبار أن هذه العلاقة تمثل صورة التفكير. ففى المقدمة الأولى، نجد أن المقصود بكلمة «الذات» أنها تدل على شىء أو أشياء لا يمكن تصورها إلا على أنها «موضوعات». أما فى المقدمة الثانية فلم يعد المقصود من كلمة الذات – على العكس من ذلك – أنها تعنى وجود أشياء بل (ما دمنا قد تجردنا هنا من كل شيئية) أصبحت تعنى «الفكر» الذى يعمل عمله دائمًا على أنه ذات شاعرة (نقد العقل الخالص، الترجمة الفرنسية، ج٢، ص ١٣–١٤)».

فالفكر يبدو دائمًا على أنه واحد وبه هوية، وهذه الوحدة وتلك الهوية هما شرط وجوده. وهذا ليس بجديد. فمن يتحدث عن الفكر يعنى وجود ذات مدركة لذاتها

وتتعرف على نفسها فى سلسلة أفكارها التى تتعاقب عليها. وهذا حكم تحليلى[١]. وهذه الوحدة العامة للفكر، أو هذا الإدراك الذاتى الشارطى[٢] هو الأساس الأول الذى يحدد كل مقولات الفكر وإطاراته. ولا قيمة ولا معنى لهذه المقولات إلا باعتبار أنها وسائط تشارك فى إظهار وحدة الشعور. لكن علم النفس العقلى يزعم زعمًا خاطئًا، وعن طريق استخدام سفسطائى لمبدأ الجوهر، أن الانتقال جائز من الأنا الشعورى إلى النفس، أو من الأنا باعتبار أنه يتبع عالم الظواهر[٣]، إلى الأنا الذى يتبع عالم الذوات[٤]. وبذلك يحول الحكم التحليلى الذى تنحصر وظيفته فى إثراء عالم الفكر عن طريق إظهار التصورات المتضمنة فيه إلى حكم تركيبى[٥] يضع أمامه «الأنا» الذى أشعر به باعتبار أنه جوهر له وحدته الخاصة به وهويته الذاتية.

«إذا كانت المادية عاجزة عن أن تفسر لى وجودى فإن المذهب الروحى ليس بأقل عجز منها. والنتيجة التى نستخلصها من ذلك أننا لا نستطيع بأية حال من الأحوال أن نعرف طبيعة النفس الإنسانية، منظورًا إليها على أنها ذات طبيعية مستقلة. وفوق ذلك، كيف نستطيع أن نتخطى حدود تجربة وجودنا الحالى الذى لا يقدم لنا إلا وحدة الذات فقط، تلك الوحدة التى لا يتيسر لنا معرفتها إلا باعتبار أنها الشرط الأساسى الذى يجعل التجربة ممكنة؟ ... نرى من كل هذا أن علم النفس العقلى يستمد أقواله من خلط ظاهر. فوحدة الشعور التى تستخدم كأساس للمقولات قد نظر إليها هنا على أنها إدراك حدسى من جانب الذات لنفسها، مأخوذة فى هذه الحالة باعتبارها موضوعًا،

---

(١) jugement analytique

(٢) aperception transcendantale

(٣) moi-phènomène

(٤) moi-noumène

(٥) synthétique

ومنظوراً إليها من خلال مقولة الجوهر. لكن هذه الوحدة ليست شيئًا آخر إلا وحدة الفكر التى ليس لها موضوع، ومن ثم لا تنطبق عليها مقولة الجوهر التى تفترض دائمًا إدراكًا حسيا لشىء موضوعى» (نفس المرجع، ص ٢٠-٢١)».

والآن، هل انتهى بنا الأمر إلى اعتراف صريح بجهلنا لطبيعة ذواتنا؟ إن العلم يجعلنا بالضرورة أمام ظواهر حسية معينة قائمة فى العالم، لكننا إذا انتقلنا من العقل الخالص النظرى إلى العقل العملى، من ملكة الفكر إلى ملكة العمل، فإن الإيمان الخلقى سيلقى أضواء جديدة على طبيعتنا. ففكرة الواجب تفترض حرية الإرادة. أى أن الإنسان منظور إليه على أنه كائن أخلاقى، وخاضع لقانون الواجب، لا بد أن يكون مستقلا عن آلية الطبيعة، يمثل شخصية قائمة بذاتها ويكون تابعًا لدنيا «الغايات فى ذاتها، أو لعالم الذوات. ومعنى ذلك أن العقل الذى يحس ويفكر لا يرى نفسه إلا على أنه ظاهرة. أما العقل الذى يريد ويعمل ينظر إلى نفسه على أنه شىء فى ذاته. وبعبارة أخرى، العقل فى مجال العقل الخاص النظرى عبارة عن ظاهرة لشىء فى ذاته مجهول منا، أما فى مجال العقل العملى فيصبح حقيقة حرة مستقلة وقائمة بذاتها.

* * * *

عود إلى الميتافيزيقا: فشته، شلنج، هيجل، الروح المطلق.

حرم كانت على العقل الإنسانى الاقتراب من عالم الذوات. لكن فلسفة كانت نفسها هى الينبوع الذى خرجت منه المذاهب المثالية المسرفة. فقد قضى فشته على الأشياء فى ذاتها، تلك الأشياء المجهولة التى لا سبيل إلى معرفتها، لكن ما الذى يتبقى بعد ذلك؟ الروح أو الأنا. فمن هذا المبدأ الفريد علينا أن نستخلص كل شىء. لكن يجب ألا نخلط بين هذا الأنا المطلق، مبدأ كل استدلال فلسفى، وبين الأنا التجريبى الفردى الذى يكشف عنه الشعور. فمعرفتنا للأنا المطلق تتم عن طريق حدس عقلى هو شعور مباشر بالعمل: «فالإرادة هى جوهر العقل نفسه، والقدرة على العمل هى الأساس

القويم للأنا». والعقل فعل، وطاقة. وهذا الفعل هو ما يكون الواقع نفسه. «إن موضوع الشعور والأساس الذى يقوم عليه الواقع شىء واحد». والعقل ينزع من تلقاء نفسه إلى تنفيذ ما يعرفه من دنيا العمل، بل إن معرفته ليست إلا نتيجة لما يقوم به من أعمال، وفى كل معرفة، يقف العقل على معرفة نفسه، ويكتشف قطعة من ذاته. فلا وجود إذن إلا للأنا. ومعنى ذلك أن معرفة النفس هى وحدها المعرفة الواقعية الصحيحة. أما عالم الحس فوهم باطل مصدره فعل الإطارات والمقولات العقلية التى تضع فى مواجهة الأنا - وفى داخله - شيئًا يبدو غريبًا على الأنا. لكنه وهم ضرورى ، الدافع له قائم فى طبيعة العقل وغاياته. وعن طريق الأنا المطلق والنمو الطبيعى له، ثم عن طريق اللا أنا الذى يضعه الأنا أمامه تنتهى إلى وجود الذوات الفردية الواقعية. وعلى هذا، فلا حقيقة عند فشته إلا الحقيقة الروحية: الأنا المطلق أو النفس الكلية التى تقوم طبيعتها على الفاعلية والعمل والتى تضع فى مواجهة نفسها لكى تنمو وتعمل عالمًا خارجيا باطلاً، فيؤدى هذا إلى انقسامها على نفسها فى أشخاص متكثرة حرة وفاعلة.

ولما كان اهتمام فشته موجهًا إلى الحياة الأخلاقية وحدها، فإنه لم يعترف إلا بوجود الطاقة الروحية الفاعلة. أما شلنج فلما كان اهتمامه موجهًا إلى علوم الطبيعة فإنه أراد أن يخرج من هذه الذاتية ويمنح العالم الخارجى حقيقته دون أن يفصله عن العقل أو الذات. فالواقع والمثال، والموضوع والذات ليسا فى نظره إلا قطبى المطلق. ومهمة الفلسفة أن تستخرج الطبيعة من العقل تارة والعقل من الطبيعة تارة أخرى، وأن تقيم هوية بين كلا الطرفين. أما قمة الدراسات الفلسفية كلها، فهى علم الجمال الذى يقوم على تعاون الشعور واللاشعور تعاونًا يتجلى عند العباقرة فيما يهبط عليه من إيحاءات. أما وحدة الطبيعة ونموها فلا تفسير لهما إلا عن طريق افتراض وجود معرفة نفس للعالم تمثل مبدأ يشكل الكون ويشيع فيه النظام. ونحن نصل إلى معرفة نفس العالم تلك، وإلى معرفة ذلك المطلق الذى يوفق توفيقًا طبيعيا بين الذات والموضوع عن طريق حدس عقلى يوجد فى أعمق أعماق نفسنا. وأرقى أفكارنا العقلية هى تلك الأفكار التى تصل إلى درجة الشعور الذاتى، وهى ليست إلا أفعالنا نفسها التى تنفذ

فى الطبيعة وتخلق الكون من جديد، والمادة نفسها ليست إلا ضرباً من الروح التى انطفأت شعلتها. والعالم الواقعى يمثل تطور المطلق وحياة النفس الكلية. والفلسفة هى التاريخ والتطور الإلهى فى العالم. ومن ناحية أخرى. فنحن لا نفهم العقل إلا إذا أعدنا تأليف الطبيعة. أما كثرة النفوس فليست إلا وسيلة يلجأ إليها المطلق ليحقق تطوره ويزداد شعوراً بنفسه وبحريته.

وجاء هيجل فوافق شلنج على القول بأن كل شىء صادر عن المطلق. ولكنه أخذ عليه أنه وضع المطلق دون أن يحاول معرفته. «إن هذا المطلق قد جىء به كما لو كان أطلق من غدارة». أما المطلق عند هيجل فهو الصورة[1]. والعالم الواقعى هو الحقيقة[2]. والشعور ليس إلا لحظة من لحظات تطور الوجود المطلق. ولذلك، فإن الفكر والوجود يصبحان فى مجال المطلق شيئاً واحداً، ويصبح العقلى هو الواقعى، والواقعى هو العقلى، والميتافيزيقا هى علم المنطق. ووظيفة علم المنطق قائمة فى أنه يحقق تطور التصورات التى تنتقل إلى عالم الواقع ويعبر عن التزاوج بين الطبيعة والعقل. أما منهجه فهو قائم فى الديالكتيك، ويستقل من الموضوع[3] إلى نقيض الموضوع[4] إلى مركب الموضوع[5]، منتقلا فى ذلك من التعارض إلى التوفيق الذى يكون دائماً أكثر عناء وتعقيداً. ويتميز هذا الديالكتيك بأنه واقعى؛ أى إنه ليس من إملاء الشعور، وبأن حركته هى نفس الحركة التى توجد الأشياء وتحقق تطورها. ويقودنا المنطق عند هيجل عن طريق سلسلة منطقية متصلة إلى فلسفة الطبيعة، أعنى إلى الصورة بعد أن تكون قد أصبحت غريبة عن نفسها، ومن فلسفة الطبيعة يتم الانتقال إلى فلسفة الروح

(١) L'Idée

(٢) La Vérité

(٣) thèse

(٤) antithèse

(٥) synthèse

أو إلى الصورة التى تعود إلى ذاتها بعد رحلتها فى الطبيعة، فتسيطر على ذاتها وتتخذ لنفسها وجوداً خاصا بها. وتطور الروح هو التقدم المنطقى الذى ينقلها من خضوعها للطبيعة إلى الحرية التى تكون ماهيتها. ولحظات هذا التطور هى: الروح الذاتية، الروح الموضوعية، والروح المطلقة. والروح الذاتية منظوراً إليها من ناحية اعتمادها على الطبيعة وعلى الجسد (الأجناس، والأمزجة والنوم ... إلخ) تكون موضوعًا لدراسة علم الإنسان(١). أما علم الظاهرات(٢) فيدرس الروح الذاتية فى صعودها التدريجى نحو العقل. ويدرس علم النفس الروح فى قوتها النظرية والعملية، وينطلق العقل فى تأملاته النظرية عندما يعلم أن كل ما هو موجود ليس إلا العقل وقد تحقق فى الواقع، كما أن الفرد ينطلق فى سلوكه العملى إذا حددت الإرادة مضمونها. ووحدة الإرادة مع الفكر تبعث الطاقة التى تغذى الحرية فى أثناء تحديدها لموضوعها. وجوهر الأخلاق عبارة عن الإرادة وقد نظرت إلى الروح باعتبارها غاية، أعنى أن الروح حرة إذا عرفت أنها خالقة لكل شىء. إما إذا أردت بعد ذلك أن تستحوذ على كل ما أبدعته، أى فى المرحلة التى تصبح فيها الصورة شاعرة بنفسها وبجميع أفعالها فلا بد للروح من أن ترى الله فى داخلها وتقترب منه. والروح الموضوعية هى ثمرة الإرادة والعرف(٣) والقوانين والمدن. والروح المطلقة عبارة عن الفن وهى الصورة بعد أن تكون قد اتخذت هيئة محددة، وهى الدين الذى يظهر المطلق أمام المخيلة والشعور، وهى الفلسفة التى ليست إلا الصورة وهى تتأمل ذاتها، والحقيقة وهى تحاول معرفة نفسها، والعقل وهو شاعر بنفسه. وهكذا فإن الروح الإلهى يكون قد وجد نفسه بعد هذه الرحلة فى عقل هيجل وعقل تلامذته. وفى هذا المذهب أصبحت الحقيقة هى هى النفس، وهذه الأخيرة هى الله عينه كذلك.

---

(١) Lánthro pologie

(٢) La phénoménologie

(٣) moeurs

المذهب الروحى عند المدرسة الإسكتلندية وفى فرنسا.

نشأت إلى جانب هذه الأنظار[١] المسرفة فلسفة أخرى أكثر تواضعًا. فلكى يتخلص توماس ريد[٢] مؤسس المدرسة الإسكتلندية من شك هيوم استند إلى الذوق[٣]، وهو يقول: «إنى أسلم بأن جميع الأفكار التى أشعر بها أو التى أذكرها أفكار لذات واحدة مفكرة أسميها الأنا أو العقل (مقالات فى الملكَات العقلية، ١، ٢)». بيد أنه أقام وجود النفس عن طريق الاستدلال الأمر الذى سلم به من أول الأمر دون مناقشة. فبدأ من مبدأ يسلم به الذوق العام: «يتطلب كل فعل أو كل عمل فاعلاً، وتستلزم كل صفة ذاتًا. ونحن لا نطلق اسم الروح على الفكر والعقل والرغبة بل على الكائن الذى يرغب ويفكر ويتعقل» (نفس المرجع). ولكى يحدد طبيعة النفس انتقل من الحديث عن الظاهرات إلى الحديث عن الجوهر. «إن هويتى الشخصية كما تعرضها أمامى الذاكرة تفترض وجودًا متصلاً لهذا الشىء الخفى الذى أدعوه بالأنا (مقالات فى الملكات العقلية، ٣، ٤).

وجاء روير - كلارد[٤] فأخذ بأفكار توماس ريد. أما مين دى بيران فقد أطنب فى ذكر الفوارق التى بين المعرفة الذاتية المباشرة التى تمتنع فيها الوساطة وبين معرفة الأشياء الخارجية، تلك المعرفة غير المباشرة التى تتعين فيها الوساطة، فلا ريب أن النفس فى جوهرها ليست إلا «س» أو مجهولاً، ولكنها تعرف ذاتها باعتبارها علة وتتميز من جميع ظاهراتها عن طريق تأملها الذاتى. وعلى هذا، فالأنا يعرف نفسه عن طريق تلك الظاهرة الأولية، أعنى المجهود الذى يوجده ذلك التعارض القائم

---

(١) spéculations

(٢) Thomas Reid

(٣) sens commun

(٤) Royer-Collard

بين الأنا واللاأنا، أعنى عن طريق وضعه لنفسه ليعترض طريق أى شيء يغايره، وكان جوفروى[1] قد أخذ بما قاله ريد فى الانتقال من الظواهر إلى الجوهر، لكن عاد فأخذ بهذا الرأى الذى يقول بأننا نصل إلى معرفة الأنا عن طريق التفكير الحدسى، وقد أضاف رافيسون[2] إلى أقوال مين دى بيران أشياء أخرى، تقرر أن التأمل الذاتى لا يترك خارجه جوهراً مجهولاً غير معروف، وهذا التأمل قادر على أن يوصلنا إلى معرفة ماهية النفس ذاتها وهى فى أول طريقها تمثل قوة وفى نهايته تمثل عشقًا؛ لأن القوى تؤدى إلى الميل، وقد أكد فى نفس الوقت الانتقال الدائم من الحياة إلى الفكر، فابتعد بذلك عن المثالية الديكارتية ليتخذ مذهبًا قريبًا من مذاهب ليبنتز وشلنج.

* * * *

خاتمة :

لعل الدافع إلى افتراض وجود نفس قد تمثل فى ضرورة البحث عن مصدر إما لوحدة الكون وإما لوحدة الجسم والفكر، ومن هنا نشأ التفكير فى النفس الكلية وفى النفوس الفردية، ويبدو أن القول بنفس العالم لا يظهر إلا عندما يريد الفلاسفة أن يصرفوا النظر عن القول بإله خالق وبعناية إلهية، وهناك حلول كثيرة للمشكلة قدمتها لنا مذاهب مثل المادية والتجريبية والنقدية والروحية. أما المادية فلم تتبين مدى المشكلة، ولم تترك لنا إلا مبدأ للتفسير والتكثر، لم ينجح حتى فى تعريفه لنا، أما التجريبية فقد ساهمت فى وضع المشكلة على أسس أفضل، عند إضافتها إلى نواحى المشكلة عناصر جديدة لم تعترف بها أول الأمر، وذلك عن طريق التحليلات التى قامت بها، وجاء المذهب

---

(١) Jouffroy

(٢) Ravaisson

النقدى ففسر لنا كل شيء سواء فيما يتعلق بسلسلة الظواهر أو فى وحدة العقل عن طريق الإطارات الأولية للفكر، وهكذا نرى أن الفروض الميتافيزيقية ليست إلا محاولات متجددة باستمرار التماساً لمبدأ حقيقى يمثل العلة الكافية للانسجام الذى تراه فى الكون، ولوحدة الأجسام، ولوحدة العقل الإنسانى.

الفصل الرابع

المادة والنفس - اتصال الجواهر

اضطرت المذاهب الفلسفية التى لم تقل بالثنائية إلى الاهتمام على الأقل بما قد أدى فى الظاهر إلى هذا القول. ذلك أن كل ميتافيزيقا اعترفت بوجود مبدأين: مبدأ للفاعلية ومبدأ للسكون. وفسرت الحياة فى الطبيعة وفى الإنسان عن طريق العلاقة بين هذين الطرفين. ومن ثم، فنحن نسعى عبر التاريخ إلى معرفة تلك الحلول المتعاقبة التى صادفتها المشكلة، تلك المشكلة التى أصبحت فى إحدى صورها - إن صح هذا التعبير - مشكلة الصلة بين الجواهر، وبتناولنا لهذه المشكلة نكون قد انتهينا من تلخيص موجز للمذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى الطبيعة والإنسان، فى أجزائها الرئيسية.

الفلسفة ما قبل سقراط: الخلط بين مبدأى الفعل والانفعال.

كان تصور فلاسفة اليونان الأولين للمادى والروحى ما يزال مختلطاً؛ إذ إن العنصر الذى أدى بتطوره إلى تكوين العالم مادة منفعلة وقوة فاعلة فى نفس الوقت. فعنصر الرطوبة عند طاليس عنصر حى (أرسطو، فى النفس ١١ ٤١١ ٧) إلهى؛ والهواء عند أنكسيمانس ليس إلا حركة مستمرة، وهو الله (شيشيرون، طبيعة الآلهة ١، ١٠). وقنع ديوجانس الأبلونى من أجل تفسير نظام العالم بأن أضاف إلى العقل صفة من صفات العنصر المادى الذى يكون عنده جوهر الأشياء (الهواء) (سمبلقيوس، شرح السماع الطبيعى، ٣٦ ب). والنار عند هرقليطس هى العنصر الأول للأشياء وهى مبدأ

الحركة عن طريق استحالاتها التى لا تنقطع، وهى مبدأ الانسجام عن طريق قانون اتحاد الأضداد الذى يكمن فيها، وفى وسعنا أن نميز فى الإنسان بين الروح والجسد، ولكن هذه التفرقة ليس من شأنها أن تجعل منهما شيئين متعارضين فى جوهريهما. فالجسم هو النار فى حالة كثافتها وخمودها، والنفس أيضًا هى النار الأولية، ولكن فى صورتها الصافية. (أرسطو، فى النفس، ١، ٢، ٤٠٥ ٥١ ٢).

وظلت التفرقة بين الجسمانى واللاجسمانى غير معروفة أيضًا عند الأيليين، فقد وصف برمنيدس الوجود بأنه كتلة متصلة منسجمة محددة، تمتد امتدادًا منتظمًا فى جميع الاتجاهات مبتدئة من المركز (انظر ص ١٠٢ وما بعدها). ولم يميز بين الفكر والوجود؛ لأنه لا وجود لشىء خارج الوجود، وكل فكر هو فكر للوجود. (انظر ص ٩٤).

وفى فلسفة الفيثاغوريين يسود مبدأ النظام والانسجام فى الكون، فالأرض ليست مركزًا للعالم؛ لأنها مظلمة بنفسها، أما النار المركزية فهى مضيئة ساكنة؛ لأن الضوء والسكون فى عداد الأشياء الخيرة. هل معنى هذا أن مبدأ هذا الانسجام عند الفيثاغوريين مختلف عن المادة التى ينظمها؟ كلا. إن ما نشاهده فى العالم ليس إلا صفات العنصر الذى يكونه. إذا كانت الأشياء مكونة على نظام عددى، فذلك لأن العدد هو جوهر الأشياء. يقول أرسطو: العدد هو مبدأ كل الموجودات من ناحيتها المادية، وهو أيضًا فى نفس الوقت علة تغيراتها وحالاتها المختلفة (أرسطو، ما بعد الطبيعة، ١، ٥، ٩٨٦ ١ ١٥).

ولئن كان ديموقريطس قد ميز بين العلة الحركة والمادة فإنها تمثل عنده تفرقة سطحية؛ لأن الحركة عنده أزلية أبدية. والنفس مكونة من ذرات إذا وجهنا نظرنا إلى وظائفها المحركة والحية، وهى منتشرة فى جميع أجزاء الكون، ويشتمل الهواء على نفوس وعقول كثيرة؛ لأنه يحتوى على عدد كبير من الذرات النفسية. والذرات

النارية هى التى تولد الحركة والحياة فى خواصها الفيزيائية. وهى التى تولد الفكر - وهو ليس شيئًا آخر إلا الحركة - إذا تجمع منها عدد وفير، ولما كانت النفس الإنسانية مجرد امتداد، فليس ثمة ما يمنع من أن تسكن الجسد، وهى توجد منتشرة فى جميع أجزائه.

وقد ميز أمبادوقليس وسط العناصر الأربعة التى قال بها بين قوتين محركتين هما الحب والكراهية: الأولى هى التى توجد وتجمع العناصر، والثانية هى التى تفرق بينها (ص ٨٠ وما يليها). لكنه تارة ينظر إليهما على أنهما أسطوريتان، وتارة أخرى يلوح أنه ينظر إليهما على أنهما جوهران جسمانيان مختلطان وسط الأشياء.. وكان أنكساغوراس هو أول من ميز بين القوة والمادة التى تتحرك بها، فوضع فى مقابل العناصر ما ينظمها، وهو العقل. لكن ظل "النوس" عنده شيئًا جسمانيا فرديا فى الطبيعة. وإن كان يمثل عنده أصفى الأشياء وأدقها (شذرة ٦). ويبدو أنه يخترق جميع الأشياء، كما لو كان نفسًا روحيا منتشراً. وأخيراً فإن سقراط (فيدون، ٦٨ ب) وأرسطو (ما بعد الطبيعة، ١. ٤. ٩٨٥ ١ ١٨) قد أخذوا على أنكساغوراس أنه لم يستخدم المبدأ الذى وضعه، ولم يدخل العقل فى تفسيره للأشياء إلا حين عجز عن اكتشاف الأسباب الآلية للظواهر.

وحصيلة القول أن الأيونيين القدماء والفيثاغوريين والأيليين لم يميزوا بين المادة والقوة، وقد ألغى ديموقريطس المشكلة إلغاء تاما عندما أرجع الحركة إلى أصل لا متناه، وأخذت أفكار المادة والقوة تتميز منذ أمبادوقليس أو منذ أنكساغوراس على وجه الدقة، لكن ظلت فكرة القوة نفسها غامضة، ولم يستطيعوا تفسير تأثيرها فى المادة إلا عن طريق مزجها بها واعتبارها نوعًا من النفس الروحى المنتشر.

ومن العسير أن نتحدث عن كيفية تصور سقراط للمادة وعلاقاتها بالنفس، فقد أكد سقراط فى يقين وجود غائية فى الطبيعة، ولكنه لم يتناول إلا عدداً يسيراً من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى. فالكون عنده عمل فنى، يفترض وجود فنان ذى طبيعة

إلهية. أما فيما يتعلق بعلاقة الله بالعالم، فلدينا عنها ضرب من التجربة تمارسه بأنفسنا، فى العلاقة القائمة بين النفس والجسد (الذكريات، ١٠، ٤، ١٧). لكن ليس هذا بحل للمشكلة، بل هو وضع لها فى صورة أخرى فقط.

أفلاطون: المادة هى اللاوجود؛ خضوع الآلية الجسمانية لغايات النفس.

المادة عند أفلاطون هى اللاوجود. فلا وجود إذن لحقيقتين وإنما الصورة وحدها هى الأساس، أما الظواهر المادية "فهى الأشعة الصادرة عن الصور وقد تكسرت فى المكان الخالى المظلم للانهائى" (تسلر). ومن أين يأتى اللاوجود؟ أمن الصورة؟ إن هذا معناه صدور اللاوجود عن الوجود. وإذا كانت الصورة وحدها هى الوجود الحقيقى، فمعنى ذلك أن أية حقيقة للعالم المحسوس مستمدة منها. لكن - من ناحية أخرى - إذا كانت الصورة ثابتة أزلية أبدية، وإذا كانت بمعزل عن الكثرة والتغير، فلا يمكن أن يمثل الوجود الحسى لحظة من لحظات وجود الصورة. وهكذا نجد أنفسنا منطقيا أمام الثنائية. فالمادة ليست وجوداً مطلقًا ما دامت تحدد وجود الصورة فى العالم المحسوس، ويبدو أن أفلاطون قد وضع المادة فى مقابل الصورة على أنه عائق، أو حد لها، وكما لو كانت شيئًا يوجد خارجها ولا تستطيع هذه الأخيرة أن تتغلغل فيه تماماً. وإذا كان من الصعب أن نفهم كيف يصدر عالم الحس عن عالم الصور فإن غموض العلاقات القائمة بين كلا العالمين ليس بأقل صعوبة. وإذا لم يكن فى وجود الصور ما يدعو إلى الغرابة ما دامت الصور، بالتعريف تمثل كل الحقيقة، فإننا لا نفهم مهمة العالم المحسوس بجوار عالم الصور. وما عساها أن تكون هذه الحقيقة الجديدة التى لا تمثل فى الواقع أية حقيقة؟ لقد اعتقد أفلاطون أنه اهتدى إلى حل لهذه المشكلة عن طريق نظرية المشاركة(١) التى قال بها، فالأشياء المحسوسة لا وجود لها إلا بالقدر الذى تشارك به فى الصور، لكن كيف تتم هذه المشاركة؟ وكيف تصبح ممكنة؟ كيف يتم الائتلاف بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتحرك، بين الوجود واللاوجود، بين ما يوجد فى المكان وما يوجد خارج المكان؟ كيف يتيسر الجمع بين هذه الحدود المتناقضة بحيث تنصهر كلها فى الظاهرة وتكون وحدتها التى تبدو بها أمامنا؟ وكيف يتسنى لنا تصور قيام علاقات بين هذه الحدود داخل تلك الوحدة؟ (تسلر).

(١) La participation

فى محاورة طيماوس يقدم لنا أفلاطون فلسفته الكونية على أنها تمهد الطريق إلى علم النفس، فالكون أو مجموعة الأفلاك المتحركة تكون كائنًا حيا: له نفس وجسد. والنفس الكونية مزودة بالحركة التلقائية وبالمعرفة. ولما كانت منبثة فى أنحاء الكون من المركز إلى الأطراف فإنها تحركه عن طريق تحريك ذاتها، لكن من الثابت أن أفلاطون لم يتمسك بحرفية تلك النظرية، التى تختلط فيها الأسطورة بالتفكير الحقيقى للفيلسوف، فالنفس فى الإنسان أسمى من الجسد. وتستطيع أن تحيا بدونه ما دامت تحيا قبله (تبعًا لنظرية أزلية النفس). بل إنها تقوم بوظيفتها العليا وهى الفكر الخالص دون تدخل من الجسد، لكن يجب ألا يفهم من هذا أنه لا علاقة بين كلا الحدين.

«علينا أن ننظر إلى الجسد أولاً على أنه آلة للنفس. فليست النفس إلا انسجامًا للبدن ما دام وجودها سابقًا على وجوده. ومن ثم فهى ليست نتيجة لهذا النظام الآلى، بل علته. وإذا أردنا أن نبحث عن علة آلية الجسد، فيجب أن نبحث عنها فى حاجات النفس ووظائفها، وتحتوى النفس على ثلاث قوى: القوى العاقلة، والقوى الغضبية، والقوى الشهوية. والعقل مركزه الدماغ، لكن الموضع الحقيقى للنفس العاقلة هو المخ (طيماوس، ٧٣ء). وهذه النفس الراقية مكونة من نفس العناصر التى تتكون منها النفس الكونية، وتحدث فى الدماغ - وهى نوع من العالم الأصغر - نفس الحركات الانسجامية التى تتم فى العالم الأكبر. أما القوة الغضبية فمركزها الصدر، وتوجد بين القوة العاقلة والقوة الشهوية. ومهمتها تنفيذ أوامر العقل تنفيذًا سريعًا، وهى قادرة كذلك على كبح جماح الشهوات. أما القوة الشهوية فتقع تحت عضلة الحجاب الحاجز فى منطقة البطن (طيماوس، ٧٠ هـ). لكن هاتين القوتين الأخيرتين من قوى النفس تتصلان ببعضهما البعض فى النخاع الشوكى الذى يمتد حتى المخ. وهناك تظهر الوحدة الموجودة بين قوى النفس الثلاث فى الكائن الحى (طيماوس، ٧٣ ب). والقلب، وهو العضو الذى تخرج منه الشرايين هو المركز الفسيولوجى للقوة الغضبية وهو يتلقى الأوامر من العقل، وينقلها عن طريق الأوعية الدموية إلى جميع أجزاء الجسم (طيماوس، ٧٠ ب)، وتمر الآثار الحسية الآتية من الخارج بنفس المسالك، ولكن فى

اتجاه مضاد. وعلى هذا، فالأوعية الدموية هى التى تنقل إلينا الآثار الحسية الخارجية، الأمر الذى نقول معه اليوم: إن الأعصاب هى التى تقوم به (طيماوس، ٦٥ حـ). ويتصل "النوس" بالقوة الشهوية عن طريق الكبد، وهذه القوة الشهوية لا تستطيع أن تأتمر بالعقل مباشرة، وليس فى وسعها أن تقوم بعملها إلا عن طريق صور المخيلة. ويقوم العقل بإظهار الصور الخيالية، أو المنفرة أو الأخاذة، على سطح الكبد اللامع المصقول، كما لو كانت على مرآة. واللذة الطبيعية التى تنتج عن عمل الكبد يحولها العقل أيضًا إلى ألم عن طريق إفراز الصفراء. أما فيما عدا ذلك، فما يلبث العقل أن يترك الكبد وشأنه ليؤثر تأثيره المؤلم أو الملذ على هذا الجزء من النفس الذى يكمن فى هذا الجزء من الجسد (طيماوس، ٧١ ب) ».

والذى علينا أن نستخلصه من هذا النص أن للكائن العضوى غاية نفسانية وأن النفس وسيلتنا لتفهم الجسد الذى هو آلتها.

لكن ليس معنى هذا أنه لا يوجد تأثير مقابل من البدن على النفس، فالبدن مصدر الأخطاء والانفعالات والأوهام التى تجعل معظم الناس متعلقين بالحياة الحسية أشد التعلق.

« فالحركة التى تحدث فى الجسم من جراء صدمة خارجية تنتقل إلى النفس فتحدث حركة كذلك (طيماوس، ٦١ ء)، وإذا كانت الآثار الحسية الخارجية قوية وعنيفة جدا، فسيتعذر علينا أن نعرفها على الوجه الأكمل. وصحة الجسد لا بد منها لصحة النفس (طيماوس، ٨٦ -٩٠) ، والعكس بالعكس (طيماوس، ٦٦ هـ). والعلاقة المثلى بين كلا الطرفين هى علاقة التوافق والاعتدال، وهذه العلاقة الباطنية التى توجد بين الجسد العضوى والنفس تفسر لنا اهتمام أفلاطون بالنسل، فإن محاسن الآباء ونقائصهم تنتقل منهم إلى الأبناء عن طريق الوراثة، وعلى المشرع أن يكون عالمًا بكيفية الجمع بين الأمزجة بنسب موفقة غاية التوفيق (السياسى، ٣١٠) ».

ومع ذلك، فيجب أن نعترف أننا لا نفهم تمامًا كيف تستطيع الحالة التى عليها أجسام الآباء، ساعة الحمل أن تؤثر كل هذا التأثير فى النفس، وهى ذات وجود سابق

على وجود الجسم الذى تحركه، وهذه الصعوبة فى فهمنا هذه المسألة هى نفس الصعوبة التى تواجهنا فى فهم إمكانية الانتقال من المعقول إلى المحسوس، وإن كانت فى صورة أخرى.

* * * *

أرسطو: المادة والصورة والعلاقة بينهما - العلاقة بين النفس والجسد، البنيما.

المادة عند أرسطو هى ما يمكن أن يصير هذا الشىء أو ذاك، وهى الخالية من كل تعين إذا نظرنا إليها نظرة مجردة، وهى الموضوع الدائم للتغير، ويطلق على الصورة اسم "الأنرجيا" أى حالة التهيؤ للكمال أو تحقق الممكن، أما حالة الكمال نفسها فتسمى "بالأنتلخيا". وعلى هذا فليست الصورة والمادة بحاجة إلى وساطة ليتم اتحادهما؛ لأنه إذا تحقق الممكن وأصبح شيئًا واقعيا، فلن يكون أمامنا جوهران مرتبط أحدهما بالآخر، بل جوهر واحد؛ لأن المادة ليست إلا الشىء باعتبار أنه كان ممكنًا، أما الصورة فهى الشىء وقد تحقق تحققًا واقعيا (ما بعد الطبيعة، ١٠٤٥ ب ١٧)، وليست المادة إلا وجوداً، وليست أيضًا مجرد إمكانية منطقية (الطبيعة، ١، ٩)، بل تحتوى فى داخلها على تهيؤ أو استعداد لكل ما تشتمل عليه الصورة من حقيقة (الطبيعة، ١، ٩). ولما كان هناك حد إلهى خير معشوق، هناك كما قلنا من ناحية شىء مضاد له. ومن ناحية أخرى، ما هو متركب على نحو يجعله ينزع نحو هذا الكائن ويتعشقه (الطبيعة، ١، ٩). والمادة تنزع إلى الصورة، وهذا النزوع يبعث الحركة فيها ويحقق كمالها.

أما المادة الخالية من كل تعين، فتمثل مجرد إمكانية خالصة، وليس فيها من الحقيقة شىء.

« لا توجد المادة أبداً إلا بمصاحبة صورة معينة (الكون والفساد، ٢.١) والشيء الواحد يمكن أن يكون مادة بمعنى وصورة بمعنى آخر. فالرخام مادة بالنسبة إلى التمثال، وصورة باعتباره رخاماً. وعلى هذا، فالمادة تنتقل من صورة إلى صورة أخرى انتقالاً تدريجيا. وتوجد المادة الأولى اللامتعينة، تلك المادة التى لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق المماثلة، فى صلب كل حقيقة كخطوة أخيرة من خطوات التحليل، لكن - من ناحية، أخرى - لكل شيء مادته الأخيرة الخاصة به. فالرخام مثلاً هو المادة الأخيرة للتمثال. لكن هناك بين هذه المادة الأخيرة والمادة الأولى للتمثال كل الصور الوسائط التى تمر بها المادة الأولى تدريجيا حتى تصل إلى المادة الأخيرة المتعينة التى تتحد بها الصورة العليا اتحاداً مباشراً ».

ونستطيع أن نتصور بين الهيولى الأولى والصورة المحضة أو الله سلسلة من الصور المتعاقبة وسلماً دقيقاً، تفترض كل درجة من درجاته الدرجات الأخرى، وهكذا تتحرك المادة من الوجود الممكن نحو حقيقة تزداد سموها شيئاً فشيئاً مدفوعة فى ذلك بالرغبة التى يثيرها فى الطبيعة كلها وجود الكمال الإلهى. ومفتاح سر المادة قائم فى هذه الحركة المتقدمة وذلك الاستمرار. فالمادة إذن لا تتعارض مع الصورة تعارض العدم مع الوجود؛ إذ إن تحقق الواقع يسبقه بالضرورة حالة وجوده فى مرحلة الإمكان، وليس ثمة معنى للتحدث عن تعارض بين الطرفين إلا من حيث إن المادة عندما تصل إلى مرحلة من مراحل تطورها تقف عنده لا تكون مهيأه إلا لتقبل هذه الصورة المعينة دون الصور الأخرى.

والأشبه أن أرسطو قد استطاع تفادى جميع الصعوبات التى أدى إليها التصور الأفلاطونى والصورة. لكن الصورة عنده تشير إلى الكلى، وهى موضوع العلم، ومن ناحية أخرى فإن الكلى لا وجود له إلا من خلال الأشياء الجزئية، أما الواقع، فهو الشيء الجزئى الذى يجمع فى وجوده بين المادة والصورة، ومن ثم، فهل نستطيع أن نقول: إن المادة: إمكانية مطلقة؟ إذا كانت الصورة تمثل الحقيقة الصحيحة، وإذا كانت بهذا المعنى تتعارض مع الهيولى ومع المركب من الهيولى والصورة، فكيف نوفق بين

هذين القولين اللذين يقرر أحدهما أن الصورة هى الكلى، ويقرر الثانى أنه لا وجود لشىء واقعى إلا عن طريق وجود الجزئى؟ لم يكن أرسطو موفقًا فى التأليف بين التصورات الأفلاطونية وتصورات مذهبة التجريبى، فالكلى هو الحقيقى، لكن لا وجود لهذا الكلى إلا فى قلب الجزئى وبه.

والعلاقة بين النفس والجسد صورة جزئية من المشكلة العامة: مشكلة اتحاد المادة والصورة، فلا وجود للصورة التى هى الفعل بالنسبة إلى الهيولى، مجردة عن هذه الأخيرة. والنفس هى صورة الجسد، ويجب ألا نتصور الحياة على أنها اجتماع لجوهرين مختلفين (ما بعد الطبيعة، ١٠٤٥) . فالنفس هى القوة الفعالة فى البدن، والبدن ليس إلا الآلة الطبيعية للنفس (فى النفس، ٢، ٤) وفى كلمة واحدة، النفس والبدن حدان متضايفان، منفصلان منطقيا، لكن لا سبيل إلى الفصل بينهما فى الواقع.

«ليست النفس جسمًا ولكن لا يمكن أن توجد إلا فى جسم؛ لأنها إذا لم تكن جسمًا، فإن وجودها متعلق دائمًا به. ومن أجل هذا فهى توجد فى جسم. وفى جسم له طبيعته الخاصة (فى النفس، ٢.٢). وليس هذا معناه إن النفس أثر أو معلول، وإنما هى على الأرجح علة صورية وغائية، وهى مبدأ وعلة الكائن العضوى (فى النفس، ٢، ٤). والنفس هى الانتقال بما لا وجود له فى الجسم إلا بالقوة إلى حالة الفعل ».

وعلى هذا، فجميع الأفعال والانفعالات التى تصدر عن الكائن الحى من نوعين مختلفين: أحدهما صورى يتعلق بالنفس. والآخر مادى يتعلق بالجسم. وإذا كان الإنسان أو الحيوان فى حالة غضب فإن هذا الانفعال واقعة نفسية وجسمانية فى نفس الوقت. هو ظاهرة نفسية من حيث إنه رغبة منا فى إلحاق الضرر بمن سبب لنا الضرر، وهو ظاهرة جسمانية نستطيع أن نحدها بأنها غليان الدم وارتفاع فى درجة الحرارة حول القلب (فى النفس، ١، ١. بين: علم النفس الأرسططالى). وهاتان الناحيتان للانفعال - وإن كنا نستطيع التمييز بينهما من الناحية المنطقية - فإنهما متضايفان يستلزم وجود إحداهما - وجود الأخرى فى الواقع. وأفعالنا كلها بالطريقة

عينها جسمانية ونفسانية معًا، وصحة النفس تتطلب صحة البدن، ويرجع السمو الذى فى جسدنا البشرى إلى أنه آلة لنفس سامية بالضرورة، والإنسان لا يفكر لأن له يدين، بل له يدان لأنه يفكر (فى النفس، ٢، ٤). على أن أرسطو قد خرج على هذه القاعدة. فالعقل الفعال ليس له عضو جسمانى، وإنما هو آت من الخارج، وهو مجرد، وهو وحده الأزلى الخالد (فى النفس، ٣، ٥).

أليس فى استطاعتنا أن نحدد بطريقة أكثر دقة العضو الذى توجد فيه النفس والذى تنتقل به من كائن إلى كائن آخر عن طريق التناسل؟

« كل حرارة عند أرسطو، سواء كانت الشمس أو حرارة الكائنات العضوية، مصدر للحياة، فيجب أن يكون للجسم الحى ولجميع أجزائه حرارة طبيعية باطنية (حياة الحيوان، ٤) مصدرها القلب الذى تشتعل فيه الحرارة النفسانية، إن صح أن نقول بهذا، والحيوانات الراقية هى تلك التى توجد بها هذه الحرارة بكمية وفيرة (التنفس، ١٣). وفى مركز القلب تتوهج شعلة الحياة وتنطفئ أيضًا. وتتصل الحرارة بالهواء الباطنى الذى يشارك فى القوة الحيوية. والحرارة التى توجد فى البذرة الخصبة هى التى تكون ماهيتها، وليست هذه الحرارة هى النار وإنما هى البنيما التى توجد فى البذرة الذكر والبذرة الأنثى. أو بالأحرى هى الشىء الذى تحتويه هذه البنيما، وهو شىء شبيه بمادة الكواكب (تكوين الحيوان، ٢، ٣). وتوجد الحرارة الحيوية فى البنيما، ومبدأ البنيما مقره القلب ».

فالأقرب إلى الصواب أن نقرر إذن بعد هذا الذى قدمنا أن أرسطو يرى أن الحرارة الحيوية متعلقة بالهواء، لكن العنصر أو المبدأ الأول عنده هو الحار؛ إذ إن البنيما ليست إلا الهواء الساخن الذى يشارك فى خواص الحار والذى تحمله البنيما فى جميع أجزاء الجسم.

* * * *

نظرية البنيما قبل أرسطو - نظرية البنيما عند الرواقيين - الله والعالم، النفس والبدن: الخليط الطبيعي - الأبيقوريون: النفس الحيوانية والنفس العاقلة.

لعبت نظرية البنيما والهواء الممتزج بالحرارة الحيوية التى تجعله لطيفًا رقيقًا أخطر دور فى الفسيولوجيا القديمة. وهى تمثل الفرض الذى كانوا يلجئون إليه غالبًا لتفسير الحياة النفسية أو لتفسير الصلة بين النفس والجسم، بل وعندما أصبحت البنيما من الأقوال السامية فى اللاهوت المسيحى (الروح المقدسة) طوال العصور الوسطى على أن تم اكتشاف الدورة الدموية، ظلت النظرية الفسيولوجية للبنيما محتفظة بأهميتها. وكانت نظرية الأرواح الحيوانية لديكارت آخر صورة من صور البنيما. وقد لاحظ هرقليطس أننا نلمس الحرارة، مبدأ الحياة والتعقل، فى الهواء الخارجى سواء عن طريق التنفس أو عن طريق أعضاء الحس. وأضاف أبقراط فى « بحث فى الهواء والماء » إلى الهواء المحيط بنا تأثيراً كبيراً على الكائن العضوى وطباع البشر. وأصبحت نظرية البنيما بعد أبقراط من الأقوال السائدة فى فسيولوجيا القدماء. واتفق الحكماء على وجود علاقة وثيقة بين ظاهرتى الحرارة الحيوانية والتنفس. ويدخل الهواء فى الكائن الحى عن طريق التنفس، فتشيع الحرارة فيه. وتتكون البنيما عن طريق تصاعد الأبخرة من المواد الرطبة التى يشتمل عليها الطعام الذى نتناوله بتأثير الحرارة العضوية. وهى تدور مع الدم وتشيع فى جميع أجزاء الجسم، وتقوم البنيما بأفعال آلية بوساطة كثافتها وحركاتها الخاصة، وبأفعال ديناميكية أيضاً باعتبارها أساس النظام « الأمبريولوجى » (نظام الأجنة) وباعتبارها قوة حيوية. « تأتى البنيما من الهواء وتنتشر عن طريق الأوعية الدموية وتصل بهذا إلى التجاويف التى فى داخل الجسم، وعلى وجه الخصوص إلى المخ، وهناك تسيطر على المفكر وعلى حركات الأعضاء » (أبقراط: الأمراض الحادة). وفى عهد الإسكندر ميز الطبيب براكساجوراس بين الشرايين والأوعية الدموية الأخرى. فقال: إن الأوعية الدموية تكون مليئة بالدم. أما الشرايين التى تكون فارغة عند الموت، فأهميتها متوقفة على دورة الهواء أو البنيما، وهى تلعب فى الإحساس الدور الذى تلعبه الأعصاب اليوم

بالنسبة إلينا. وتبعًا لما لاحظوه من تعدد الصلات بين الأوعية الدموية والشرايين، فقد أسسوا نظرية في الأمراض تقوم على دخول الدم في الشرايين.

وقد أخذ الرواقيون في محاولتهم تفسير العلاقة بين النفس والجسد بأكثر الأفكار التي قال بها سابقوهم في البنيما، ولكنهم أضافوا أشياء جديدة إلى النظرية، وكان لهم بدورهم تأثير حقيقي على الفسيولوجيا القديمة. وليس الاتحاد بين النفس والجسد إلا صورة جزئية من اتحاد المادة والقوة. فكل شيء جسماني، وكل شيء مصدره النار الأولى ولا بد أن يعود إليها كل شيء يومًا ما. ولكن يمكننا أن نميز في الحالة التي عليها الكون في الوقت الحاضر ومن ثم في حالة الخمود التي اعترت الجوهر الأول تدريجيا، بين الفاعل والمنفعل، بين المادة الساكنة والعلة العاقلة الفاعلة، فليست المادة والصورة مبدأين أصلهما مختلف، على الرغم من ارتباطهما منذ الأزل على نحو ما كان يقول أرسطو. فالمادة تصدر عن النار، والصورة جسمانية لأنها ليست إلا النفس الملتهب المنسجم. وإذا كانت الصورة جسمانية على هذا النحو، فإن اتحادها بالمادة لا يمكن إلا أن يكون خليطًا فيزيقيا، ولما كانت الطبيعة الجوهرية لكل جسم موجودة في العناصر التي يتكون منها، فمن الجائز أن جسمًا قد ينفذ في أجزاء جسم آخر أو، بحسب تعبير بلوطارخس أن يحل جسم محل جسم آخر. وهكذا وجد الرواقيون أنفسهم مقودين إلى إنكار "عدم قابلية الجسم للنفوذ فيه"(١). بل إنهم ذهبوا إلى القول بأنه إذا امتزج جسمان أحدهما متناه في الصغر بآخر متناه في الكبر، فإن الجسم الصغير ينتشر في جميع أجزاء الجسم الكبير: وإن قطرة واحدة من النبيذ تؤدي إلى احمرار مياه البحر (ديوجانس اللائرسي، ٧، ١٥١)، وهذا هو التداخل المطلق بين الأشياء الذي تختلط فيه المادة بالقوة والله بالعالم: "إن الروح الإلهية منبثة في كل شيء إلى أقصى درجة وممتزجة بأقل الأشياء امتزاجًا ذا درجة متساوية في الشدة" (سنيكا: رسالة التعزية إلى هلفسيوس، ٨، ٣)، ولن نستطيع أن نفسر الانسجام الذي

---

(١) L'impénétrabilité

بين جميع أجزاء الكون إلا عن طريق هذا التوتر للنفس الإلهى (شيشيرون، طبيعة الآلهة، ٢، ٧، ١٩)، ولما كان الرواقيون قد اعتبروا الكون حيوانًا، فإنهم بحثوا عن موضع نفس الكون وعن المركز الذى تشع منه القوى الفاعلة وتنتشر. فقال أكثرهم بوجود "الهجيمو نيكون" (القوى العليا) فى المنطقة العليا؛ أى فى الأثير. وقال «كليانت» [١] بوجوده فى الشمس (شيشيرون: الأكاديمية، ٢، ٤١، ١٢٦). والنفس الإنسانية قطعة من النفس الكلية. وهى بالنسبة إلى الجسم العضوى كالله بالنسبة إلى العالم، وتشيع فيه مقاومة لجميع العناصر فى انسجام متبادل. والصلات التى بين النفس والبدن تنبئنا بأن النفوس جسمانية، ولا وجود لجسم يؤثر على جسم آخر، واتحاد النفس بالبدن يفسر عن طريق هذا الاختلاط الفيزيقى بين جسمين، وليست النفس إلا «بنيما» أو نفس مشتعلة تتكون من أبخرة الدم كما تتكون النجوم من أبخرة الأرض، وهى توجد فى القلب لا فى المخ؛ لأنه أليس يصدر الصوت - وهو الظاهرة الأولية للتفكير - من الصدر؟ وينتقل جزء النفس من الآباء إلى الجنين عن طريق التناسل، وعندما يكون الجنين فى بطن أمه، فإن نفسه تكون مجرد نفس نباتية، ولا تتكون لديه نفس حيوانية إلا عند الولادة بتأثير الهواء الخارجى وبفضل نوع من التكاثف (بلوطارخس، ضد الرواقيين، ٤١، ١، ٨) . وتنتشر أجزاء النفس السبعة (الحواس الخمس - قوة الكلام - قوة التناسل) فى الجسم مبتدئة من «الهجيمونيكون» أو من القوة المركزية العليا كأطراف الأخطبوط (بلوطارخس الآراء الطبيعية، ٤ . ٤ . ٢).

وكان التأثير المتبادل بين النفس والبدن عند الأبيقوريين - كما هو عند الرواقيين - سببًا كافيًا للبرهنة على أن النفس جسمانية (لوقريس، 3، 61، وما يتبعها). وتتكون النفس من نار، وهواء و "بنيما" وعنصر رابع دائم الحركة ومتناه فى الدقة، وهو أساس الإحساس. (لوقريس، 3، 231 وما يتبعها). وتنشر النفس غير العاقلة (النفس: لوقريس) فى جميع أجزاء الجسم، وتولد فيه القوة الحيوية، ومركز النفس

---

(١) Cléanthe

العاقلة (النفس، العقل: لوقريس) فى الصدر: ويرجع الإحساس والحركة إليها وحدها (ديوجانس اللائرسى، ١٠. ٦٦) . وعلى الرغم من أن هذين النوعين من النفس يكونان موجوداً واحداً بعينه، إلا أن من الممكن أن يوجدا فى حالتين نفسيتين مختلفتين؛ إذ قد تنعم الروح بالسكينة بينما تكون النفس الحيوانية فريسة للألم.

* * * *

جالينوس يضع الصورة النهائية لفسولوجيا "البنيما" - الدور الذى يلعبه كل من المخ والنخاع والأعصاب.

لم يكن الفلاسفة وحدهم هم الذين أخذوا بالنظرية الفسيولوجية للبنيما؛ إذ أخذ بها الأطباء أيضًا، وأضافوا إليها عناصر جديدة. وازدهر الطب فى مدرسة الإسكندرية طوال قرون عديدة، أجريت التجارب فيها على الحيوانات وتشريحها، واتجهت الدراسة بنوع خاص إلى الأعصاب والمخ؛ مما أدى إلى بعض الاكتشافات التى لم تفقد صحتها حتى يومنا هذا (مثل التمييز بين الأعصاب الحاسة والأعصاب المحركة)، وأعاد جالينوس كبير أطباء هذه المدرسة القول بنظرية البنيما، وبذل جهداً كبيراً فى جعلها نظرية موحدة منسجمة، فالقلب والشرايين تستقبل الهواء فى حالة الانقباض[١]، وتطرد ما يكون قد فسد منه فى حالة الانبساط[٢]، فالقلب وهو بمثابة مدخنة الحرارة العضوية، يغذى الرئتين بالدم ويستقبل البنيما من الرئتين ومن الشرايين. وتعود البنيما فى الشرايين وتنتشر فى جميع أجزاء الجسم العضوى لتحولات من شأنها أن تنقيه وتجعله دقيقًا. ويختلط هذا الهواء فى الرئتين

---

(١) diastole

(٢) systole

بالبنيما التى تقيم هناك منذ الولادة، ثم يمر بعد ذلك من أذينى القلب وبطينيه إلى المخ، فيصبح حينئذ هواء لطيفًا، ومن ثم، يصبح نفسًا أو بنيما حية، ويوجد على هذه الصورة فى القلب والشرايين بنوع خاص، ويستجيب لوظائف الحياة النباتية (الهضم والتنفس)، وتتحول البنيما الحية فى تجاويف المخ إلى بنيما نفسية، وهى أكثر دقة من البنيما السابقة.

لكن هل هذه البنيما النفسية هى النفس ذاتها، أو أنها ليست إلا عضوها الأول؟ لم يقدم لنا جالينوس جوابًا عن هذا السؤال، وبالإضافة إلى هذا، يكفى أن تكون البنيما فى رأيه الشرط الأساسى للحياة، وأن التغييرات التى تلحقها تؤدى إلى أمراض البدن وانفعالات النفس والموت ذاته، وإذا لم يكن جالينوس قد قطع بمادية النفس، إنه قد ألقى ضوءًا على العلاقة بين الفيزيقا والأخلاق، وتنمو قوى النفس فى عين الوقت الذى تنمو فيه أعضاء الجسم. ويفسر لنا هذا الاختلاط الموافق الذى يتم بين العناصر التى تدخل فى تركيب المخ، وكذلك الدقة التى تتصف بها البنيما فى الإنسان، يفسران كمال الفكر الإنسانى. وتتوقف حالات النفس على المزاج، أعنى على نسب تجتمع بحسبها العناصر الجسمانية، ومبادئ الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، وإذا سلمنا بأن هناك جزءًا علويا فى النفس لا ماديا، فإن الجزء الفانى منها ليس إلا الخليط من هذه المبادئ العضوية. أو لسنا نرى الحمى والسموم تفسد اتحاد النفس بالبدن، وتؤثر تقلبات الجو فى أخلاق البشر، ويؤدى دخول المرارة السوداء فى المخ إلى الجنون؟

ومنذ أرسطو كانت قد ذاعت فكرتان عن موضع النفس فى الجسم، فالمشاءون والرواقيون يقولون: إنها توجد فى القلب، ويقول الأطباء: إن وجودها فى المخ. فيأخذ جالينوس على أرسطو بأن التجارب التى أجريت على الحيوانات الحية لا تؤيد رأيه، فهذه التجارب تقرر أن المخ – لا القلب – هو مركز الإحساس واللغة والحركة الإدارية. وليس القلب إلا مكان الانفعالات والحركات اللاإرادية، أما مبدأ الحياة النباتية ففى الكبد. ووظيفة النخاع الشوكى أنه يصل بين المخ والأعصاب التى لا تخرج منه

مباشرة، وإذا قمنا بتقسيم النخاع الشوكى إلى قسمين فإن القسم الذى سيقع تحت موضع القطع سينعدم فيه الإحساس والحركة، وتتكون الأعصاب مما يتكون منه المخ تمامًا ولكن مادة الأعصاب أكثر سمكًا وصلابة، والأعصاب هى الطرق التى تسرى فيها البنيما، وتنقل التأثيرات المحركة من المركز إلى المحيط والإحساسات من المحيط على المركز، وتقوم الأعصاب بثلاث وظائف: فمن حيث صلتها بأعضاء الحس تؤدى إلى الإحساس، ومن حيث صلتها بالعضلات تنتج الحركة الإرادية، وأخيراً تؤدى الأعصاب إلى شعور الأعضاء الأخرى بالتغيرات الضارة.

* * * *

الصعوبات التى تثيرها العلاقة بين المادة والنفس فى مذهب الأفلاطونية المحدثة.

أخذ أفلوطين بأفكار أفلاطون فى المادة فليست المادة جسمًا وليس لها صفة معينة، وإنما هى اللاتعين واللاوجود. فعندما ينتهى الفيض عند النفس، وهى الأقنوم الثالث، تجد النفس أنها فى حاجة إلى جزء من الامتداد تنتشر فيه وتبعثر به ما تركز فى عالم الصور، ومن ثم تخلق لنفسها مكانها الخاص (التاسوعات، ٤، ٣، ٩). ولكن كيف يمكن أن تصدر المادة عن النفس، واللاوجود عن الوجود، وما لا روح فيه عن الروحى الخالص؟ ذلك ما أخفق أفلوطين فى تفسيره، فالعالم المحسوس يتكون من اتحاد النفس بالبدن، ولكن على أى نحو نتصور هذا الاتحاد؟ لما كان العالم المحسوس ليس إلا صورة الوجود فى قلب اللاوجود، فإننا نستطيع أن نشبهه بصورة الجسم المنعكسة فى المرآة، وإذا كانت صورة الشىء الواحد تظهر فى عدد كبير من المرايا دون أن يفقد بذلك الشىء وحدته، فكذلك الحال فى النفس والصورة المعقولة فإنها تستمر محتفظة بوحدتها، وتظل كلا كاملاً على الرغم مما يبدو من انقسامها وتكثرها فى الأشياء المحسوسة، والمادة باعتبارها لا وجوداً تشارك فى الوجود من غير أن يشارك هو فيها (٣. ٦. ١٤). كذلك النفس: توجد فى المادة من غير أن توجد المادة

فيها، فهى حاضرة فى كثرة الأشياء المحسوسة دون أن يخرجها هذا عن طبيعتها، بل تظل محتفظة بكيانها باستمرار.

والنفس الفردية توجد أول الأمر داخل النفس الكلية، ولكنها ما تلبث أن تخضع للرغبة فى حياة مستقلة فى جسم منفصل. ولكنها عندما تحل فى هذا الجسم فإنها لا تفقد ماهيتها الروحية النقية، بل تظل متحدة بالنفس الكلية و«بالنوس». كيف يتكون من هذا الشىء الذى يسمو فوق الجسمانية ومن الجسم كائن حى؟ يجيب أفلوطين بأن النفس لا توجد فى الجسم كوجود الجسم فى المكان، ولا كوجود الجزء فى الكل؛ وانما كوجود القوة الفاعلة فى عضوها الطبيعى، وكوجود النار فى الهواء فهى تنفذ فيه دون أن تختلط به. ولذلك، علينا ألا نقول: إن النفس توجد فى الجسم، بل الأفضل أن نقول: إن الجسم يوجد فى النفس؛ لأنها هى التى تحتوى فى مجال نشاطها على العناصر الجسمانية.

* * * *

آباء الكنيسة والمدرسيون.

أخذ آباء الكنيسة والمدافعون عنها بنظريات الفلاسفة الإغريق ولم تقدم حتى المادية الرواقية وجود أنصار من بينهم (ترتيليان). وفيما يتعلق بأصل النفس نلتقى بمذهبين متعارضين: المذهب الدينى الذى يقول بالخلق[١]، والمذهب النسلى [٢](من النسل). ويقول المذهب الأول: إن الله هو خالق النفس ومودعها فى البدن بطريقة خاصة، أما المذهب الثانى فيقول: إن النفس آتية عن طريق الآباء، وعلى النحو الذى

---

(١) créatianisme

(٢) traducianisme

وجد به البدن تمامًا، وينتقل جزء من بنيما الأسلاف فى عملية التناسل، وقد وجد القديس أغسطينوس صعوبات عدة تقف فى وجه هاتين النظريتين، ومن ثم رفض أن يقطع برأى فى هذا الموضوع، أما فيما يتعلق بأقواله هو فى العلاقة بين النفس والبدن، فإنها تذكرنا بأقوال الأفلاطونيين المحدثين. فالنفس بسيطة، ولا نستطيع أن نتصورها ممتدة، وهى مع ذلك حاضرة فى كل جسم، ولكنها حاضرة فيه لا على صورة "الانتشار فى المكان" بل على أساس "القصد الحيوى"؛ فهى كل فى جميع أجزائها وفى كل جزء على حدة (الرسائل، ١٦٦، ٢، ٤). وقال أغسطينوس متمشيًا فى ذلك مع مبادئه، إن النفس كلها تشعر بالأثر الحسى الذى يحدث فى جزء من أجزاء البدن، دون أن تُجد حاجة إلى الانتقال إلى موضع الأثر (خلود النفس، ١٦، ٢٥). وبالاضافة إلى ذلك، فإنه اعتراف بأن هذا الاتحاد بين النفس والبدن لا يمكن تفسيره تفسيرًا علميا، ومن الممكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه جوهر ثالث قوامه جوهران متضادان. ولم يوافق القديس أغسطينوس على القول بتأثير البدن على النفس؛ إذ إن النفس هى التى تؤثر على ذاتها، وهى فى البدن، ولا نستطيع أن نفهم حق الفهم ما الذى دعاه، فى فرض كهذا، إلى الأخذ بأقوال جالينوس فى الوسائط بين النفس والبدن (الأعصاب والبنيما - المخ - القلب).

ونلتقى أيضًا فى العصور الوسطى بأقوال الفلاسفة فى المادة والصورة؛ مما يدل على أن آثار الفلسفة اليونانية كانت ما تزال باقية فيها، لكن أرسطو لم يفسر لنا كيف تستطيع الصورة - وهى الكلى - أن تؤلف مع المادة - اللامتعينة فى ذاتها لا تعينًا تاما - شيئًا فرديا. وقد ظن المشاءون من المدرسيين من أمثال ألبرت الكبير والقديس توما أنهم تخلصوا من المشكلة باعتبارهم المادة نفسها مبدأ للفردانية. أما «ومبدأ اختلاف الأفراد الداخلين تحت نوع واحد فهو انقسام المادة وفقًا للكيف» (مبدأ الفردانية، ورقة ٢٩٧). ولكن إذا كانت الفردية فى الإنسان لا ترجع إلا إلى انقسام المادة وإلى موضع أعضائه فى المكان، وإذا كانت النفس ذاتها صورة لا مادية كما يؤكد ذلك القديس توما، أليس من الواجب أن ننكر فردانية النفس الإنسانية؟

لم يوافق دنس سكوت، خصم القديس توما، على اعتبار الصورة والكلى شيئًا واحدًا، ولا على جعل المادة مبدأ للفردانية، فالفرد هو الحقيقة النهائية، وليس الوجود الفردى نقصًا بل كمالاً (الشرح على القول الثانى، د، ٣، ٩، ٦) وقال: إننا يجب أن نضيف إلى الكلى أشياء إيجابية. والماهية العامة [١] لا تكمل إلا بالماهية الفردية أو «الهاذية» [٢]. وبالإضافة إلى ذلك فإن كل ما خلا الله - حتى الأرواح المخلوقة - مكونة من مادة وصورة (مبادئ الأشياء ٩، ٧). وتختلف المادة التى تتكون منها النفس الإنسانية أو الملائكة اختلافًا كبيرًا عن المادة الجسمانية. ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن الله هو الخالق المباشر للمادة، وهو الأساس العام لكل وجود متناه، وهذا هو ما يسميه دنس سكوت بالمادة الأولى، التى هى أولى فى أوليتها [٣] (مبادئ الأشياء، ٨، ٧).

وجاء أكام فى أوائل القرن الرابع عشر فأعاد المذهب الأسمى [٤]، ووضعه فى المكان اللائق به. ولم يوافق على جعل النفس النباتية والنفس الحاسة والنفس العاقلة شيئًا واحدًا. فالنفس الحاسة ممتدة، وهى متحدة بالبدن اتحادًا جسمانيا - إن صح أن نقول بهذا - ومنتشرة فى جميع أجزائه. أما النفس العاقلة، فهى من طراز آخر؛ إذ هى جوهر مفارق متحد بالبدن اتحادًا يجعلها ككل فى جزء من أجزائه.

«نشأت فى العصور الوسطى منذ زمان مبكر: منذ أن وصل علم النفس الأرسطى إليها، نظرية جالينوس فى الروح النفسية والحيوانية ممتزجة بنظرية الأخلاط الأربعة [٥] والأمزجة [٦]. وتقول هذه النظرية، التى تبناها

---

(١) quidditas

(٢) Harcceutas

(٣) primo prima

(٤) nominalisme

(٥) Les quatre humeurs

(٦) Les témpéramets

ميلانشتون [1] فى علم النفس الذى أنشأه: إن الأخلاط الأربعة الرئيسية تنضج أولاً فى المعدة ثم فى الكبد (وهذه هى العملية العضوية الثانية). أما الخلط الأسمى، وهو الدم فيصبح - عن طريق عملية إنضاج أخرى تتم فى القلب - روحًا حية، وأخيرًا ينقى الدم فى التجاويف المخية (وهذه هى العملية الرابعة والأخيرة) ويصبح روحًا حيوانية. وإذا كانت هذه النظرية قد تركت آثارًا بعيدة فإن من المحتمل أن يكون هذا راجعًا إلى أنها قدمت إلى العقول التى لم تنضج بعد وسيلة سهلة للربط بين الحس وما فوق الحس. (لانج: تاريخ المادية، الترجمة الفرنسية، ج الأول، صفحة ٢١٩)».

ولننظر فيما يقوله ميلانشتون فى هذا الصدد:

«يقول جالينوس عن النفس الإنسانية: إن هذه الأرواح (الحيوانية) إما أن تكون هى النفس وإما أن تكون آلة مباشرة للنفس. وهذا حق بالتأكيد. فإن نور هذه الأرواح يزرى بنور الشمس وجميع الكواكب، وإذا كان ثمة شىء يستوجب العجب فإن هذه الأرواح نفسها تختلط بها الروح الإلهية ذاتها عند أتقياء الناس، وهذه الروح الإلهية تجعل بنورها الإلهى تلك الأرواح أكثر لمعانًا، وتربط بينها برباط أكثر صلابة وتجعل اندفاعها فى طريق الله أكثر حماسة، وعلى العكس من ذلك، إذا حلت الشياطين فى القلوب فإنها تسبب بأنفاسها الاضطراب فى الأرواح التى فى القلب والمخ، وتجعل الأحكام تتوقف وتؤدى إلى ضروب ظاهرة من الجنون، وتحمل القلوب والأعضاء الأخرى على الإتيان بالأفعال الشريرة» (رواها لانج، الترجمة الفرنسية، ج الأول، صفحة ٤٨٢)».

وعندما اكتشفت الدورة الدموية التى يرجع الفضل فى اكتشافها إلى عبقرية «هارفى»، قلبت رأسًا على عقب الفسيولوجيا القديمة كلها التى كانت نظرية البنيما تمثل فيها حجر الزاوية؛ مما يتضح عن طريق معرفتنا لكل المقاومة التى لقيها هذا

---

(١) Mélanchton

الاكتشاف. وجاء ديكارت، مزوداً بملاحظاته التشريحية، فأخذ بأفكار طبيب شارل الأول وأنشأ فسيولوجيا آلية تماماً، إلا أنها ظلت محافظة لبعض ما جاءت به نظرية جالينوس. وتعتبر نظرية الأرواح الحيوانية أخر صورة لنظرية البنيما القديمة التى عرفت منذ أيام الحكماء اليونان الأولين. فالشرايين والأوردة تمتلئ بالدم، ولكن أجزاء الدم الدقيقة، ترتفع بعد أن تنضج فى القلب إلى المخ دون انقطاع وتفسر لنا التأثير المتبادل بين النفس والبدن.

ديكارت: التعارض بين الامتداد والفكر – اتحاد النفس بالبدن والتأثير المتبادل بينهما.

الامتداد هو جوهر المادة عند ديكارت؛ لأن الامتداد هو الشيء الوحيد فى الجسم الذى لدينا عنه فكرة واضحة متميزة، وبدونه لا نستطيع أن نتصور الجسم (المبادئ، ٢ . ٤) والجسم الحى آلة عجيبة، والحيوان آلة أوتوماتيكية ليس لها نصيب من الشعور أو الإرادة، وعلى هذا، فديكارت هو الخصم العنيد للمذهب الحيوى.

«ساد بيننا الاعتقاد القائل بأن حرارتنا الطبيعية وجميع حركات أجسامنا تتوقف على النفس مع أن هذا الاعتقاد لا مبرر له، فجسم الإنسان الحى لا يختلف عن جثة الإنسان الميت إلا بالقدر الذى تختلف به ساعة أو أية آلة أوتوماتيكية أخرى (وأقصد بها الآلة التى لديها مبدأ الحركة من ذاتها) فى حالة كمالها؛ أى عندما تكون حاصلة فى ذاتها على المبدأ المؤدى لجميع الأفعال، وهذه الساعة نفسها أو هذه الآلة الأخرى إذا أصابها عطب وكف مبدأ حركتها عن العمل (انفعالات النفس، ١ . ٥٦)».

وعلى هذا، فالجسم شيء من الأشياء بلغ حد الكمال فى صنعه، وهو آلة أوتوماتيكية، جميع تروسها (مفردها ترس) ليست فى حاجة إلى وجود محرك أجنبى. وإذا نظر الإنسان من حيث إنه جسم فهو آلة «أوتوماتيكية» كالحيوان سواء بسواء. وإلى هنا نستطيع أن نفسر الكون بأسره تفسيراً آليا. ولكن ظهر بظهور الإنسان شيء آخر، جديد كل الجدة، هو الفكر. وليس بين الفكر والجسم أى نوع من الاتصال، فكيف نتصور اتحاد هذين الجوهرين المتنافرين وقيام العلاقات بينهما؟

لم يحاول ديكارت أن يبحث عن مبدأ ميتافزيقى ليفسر به اتحاد النفس بالجسد، وإنما سلم بهذا الاتحاد، ونظر إليه باعتباره واقعة من الوقائع، فالميتافيزيقا توضح فكرتنا عن الفكر، والرياضيات تحدد فكرتنا عن الامتداد، ولكن إذا أردنا أن نعرف معنى اتحاد النفس بالبدن «فعلينا أن نعيش، ونتخلى عن كل تفكير تأملى» (رسائل إلى الأميرة إليزابث، طبعة كوزان، الرسالة التاسعة، صفحة ١٢٣-١٢٩).

«لا يوجد استدلال ما أو مقارنة مستخلصة من الأشياء الأخرى يصلح للتدليل على أن الروح فى طبيعتها اللاجسمانية تستطيع أن تحرك البدن، ومع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نضع هذه الحقيقة موضع الشك، ما دامت هناك تجارب يقينية جدا وواضحة جدا تبرهن كل يوم عليها فى وضوح تام، ويجب أن نلاحظ أن هذه الظاهرة من بين الظواهر الواضحة بنفسها، وأننا إذا أردنا تفسيرها بأشياء أخرى فلن يزيدها ذلك إلا غموضاً (نفس المرجع، الرسالة التاسعة، صفحة ١٦١)».

وعلى هذا، فالاتحاد بين النفس والجسد اتحاد «ذو طبيعة خاصة [(١)]». وإذا أردنا أن نفهمه فعلينا ألا نبدأ من فكرة الامتداد أو من فكرة الفكر بل من الحياة نفسها ومن الظواهر التى لها علاقة ما بهذا الاتحاد (الجوع، العطش، الحزن.. إلخ)، والرابطة التى بين النفس والجسد من أوثق الروابط، حتى إن ديكارت قد ذهب إلى أن «الجسم متحد بالنفس اتحاداً جوهريا» (الإجابة على الاعتراض الرابع). والعقل يتميز عن البدن كما يتميز الذراع عن البدن كله؛ أى إن غاية ما نستطيع فعله أن نفصله عنه لكنه ليس إلا جزءاً منه على أى حال.

«قمت بعد ذلك بوصف النفس العاقلة، وأوضحت أننا لا نستطيع مطلقًا أن نجردها من المادة وما تحتوى عليه من قوة؛ إذ يجب أن يكون خلقها قد تم بصورة دقيقة واضحة، وأنه لا يكفى أن تكون موجودة فى الجسم الإنسانى كوجود الربان فى

---

(١) sui generis

سفينته، وإنما هى فى حاجة إلى أن تكون متحدة ومرتبطة به أوثق ارتباط لكى يكون لها عواطف ورغبات شبيهة بتلك التى تحدث لنا دائمًا (مقال فى المنهج، الجزء الخامس): "لقد أظهرت لى التجربة عن طريق عاطفة الإحساس بالحزن والجوع والعطش... إلخ، إننى لست موجودًا فى بدنى كوجود الربان فحسب، بل إنى مرتبط به فوق ذلك؛ لأنه، إذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فإنى - باعتبار أننى لست إلا شيئًا مفكرًا - سوف لا أشعر بالألم إذا ما جرح جسمى، وإنما سأعاين هذا الجرح بالعقل وحده كما يتحقق ربان السفينة عن طريق النظر إذا كان ثمة شىء قد أصاب سفينته بعطب أم لا » (التأمل السادس) ».

وإذا كان الجسم والنفس متحدين على هذا النحو، فكيف يتم التأثير المتبادل بينهما؟ ترتبط النفس بجميع أجزاء البدن، ولكن «لها موضعها الخاص بها وهى تقوم بوظائفها بصفة خاصة» فى الغدة الصنوبرية (الضئيلة) التى تصعد نحوها الأرواح الحيوانية دون انقطاع بعد أن تكون قد نضجت فى القلب.

« هذه الغدة الضئيلة التى تمثل المكان تأوى إليه النفس معلقة بين التجاويف التى تحتوى على هذه الأرواح على نحو يجعلها قابلة للحركة بوساطتها فى اتجاهات كثيرة تقابل ما فى الأجسام من صفات حسية متعددة، لكن هذه الغدة قد تتحرك أيضًا حركات مختلفة عن طريق النفس التى تسمح طبيعتها باستقبال الآثار الحسية المختلفة التى تمر بها؛ أى إن النفس يكون بها من الإدراكات الحسية بمقدار الحركات التى تتحركها هذه الغدة. والعكس صحيح أيضًا؛ إذ إن آلة البدن قد بلغت من دقة التكوين بحيث إن أية حركة تتحركها هذه الغدة بالنفس أو بأية علة أخرى مهما تكن، فإنها تدفع الأرواح المجاورة لها نحو خلايا المخ، وهذه الخلايا تحملها بوساطة الأعصاب إلى العضلات، وبوساطة هذه الأخيرة تحرك الغدة أعضاء الجسم عن طريق هذه الأرواح (شهوات النفس، ١، ٥٤) ».

وعلى هذا، فقد قال ديكارت بوجود تأثير مباشر للنفس على البدن لكن النفس عنده لا تستطيع أن تزيد أو تنقص من كمية الحركة التى فى الأجسام ما دامت هذه

الكمية غير متغيرة، لكن بوسعها أن تغير من اتجاه حركة الأرواح الحيوانية، ومن ثم تحدث تغييرات فى خط سيرها بإرادتها وحدتها. وعلى الرغم من ذلك، فإن ديكارت اضطر عن طريق ثنائيته نفسها إلى الاندفاع فى طريق نظرية "العلل التوافقية" أو فى طريق نظرية الانسجام الأزلى، أو نستطيع أن ننظر إليه كما لو كان كذلك؛ إذ كيف يتفق أن يكون للنفس من الإدراكات الحسية ما يساوى عدد الحركات التى تتم فى الغدة الصنوبرية؟

«ذلك لأن هذه الحركات قد جعلتها الطبيعة تتم فى الغدة الصنوبرية بحيث تشعر النفس بها، أو بحيث يتم شعور النفس عن طريقها (علم الضوء، ج ٥ . صفحة ٥٤ - ١٠٠)؛ إذ عندما تدخل الأرواح الحيوانية من المسام فإنها تحدث حركة معينة فى هذه الغدة، وهذه الحركة تتم بتدبير الطبيعة نفسها بحيث يكون من آثارها أن تحس النفس بهذا الانفعال المعين أو ذاك (الانفعالات ٠٠٠، ١ ٣٦٠) ».

ولكى يفسر ديكارت تأثير النفس على البدن، انتهى بالريقة عينها إلى نوع من « التوافقية" [١]. فعن طريق تأثير النفس الدائم فى ذاتها وفى أفكارها يتم تأثيرها على البدن.

«لا تستطيع إرادتنا أن تؤثر تأثيراً مباشراً فى انفعالاتنا النفسية بحيث توجدها أو تلغى وجودها، وإنما تستطيع ذلك بطريق غير مباشر، وذلك بوساطة تمثل أو تصور الأشياء التى اعتدنا أن نراها متصلة بالانفعالات التى نريد أن نحس بها أو تلك التى تضاد الانفعالات التى نريد الابتعاد عنها (الانفعالات، ١، ٤٥)، وإذا كانت كل حركة من حركات الغدة متصلة بطبيعتها بكل فكرة من أفكارنا منذ بدء حياتنا، فإننا نستطيع مع ذلك أن نجعلها تقترن بأفكار أخرى عن طريق العادة (١ . ٥٠). وهناك اتصال بين جسمنا ونفسنا بلغ من متانته أننا إذا ربطنا مرة واحدة أى فعل من أفعال البدن بفكرة معينة، فان أحدهما لا يمكن أن يظهر لنا بعد ذلك إلا إذا ظهر الآخر أيضاً» (١٣٦٠١) ».

---

(١) occasionalisme

ملبرانش: الصلة بين الجواهر، نظرية الملل التوافقية [1].

ابتعد ملبرانش عن ديكارت فيما يتصل بمسألة اتحاد النفس بالبدن، فأنكر أن يكون هناك تأثير مباشر ومتبادل بين هذين الجوهرين، ولم يقل إلا بوجود اتصال متبادل بين الظواهر التى تصدر عنهما فقط. لكن نظريته فى اتحاد النفس بالبدن ليست إلا «لازمة» [2] لنظريته العامة فى الصلة بين الجواهر ولا يمكن أن تفهم إلا عن طريقها، فإذا قلنا بوجود قوى حقيقية فى الطبيعة، وإذا اعتقدنا أن «الشمس مصدر الحركة والحياة فى كل شىء» فسيكون هذا ارتداداً إلى الوثنية، وستعود الإنسانية مرة أخرى إلى تقديس هذه القوى الخيرة أو الرهيبة (البحث عن الحقيقة، ١، ٦)، القسم الثانى، الفصل الثالث).

« لا وجود إلا لعلة حقيقية ما دام ليس هناك غير إله حقيقى. وطبيعة وقوة أى شىء ليست إلا إرادة الله. أما العلل الطبيعية فليست بعلل حقيقية، بل مجرد علل توافقية تعين خالق الطبيعة أن يسلك على هذا النحو أو ذاك فى هذه المناسبة أو تلك (نفس المرجع)».

وليست الشمس هى التى تنمى النباتات، بل الله الذى يحدد، عند إدراكه لأشعة الشمس - وهو ليس إلا مصدرها - جميع الحركات التى تؤدى إلى نمو النباتات بحسب قوانين دقيقة.

وبوسعنا أن نقدم الدليل الآتى على عدم قدرة المخلوقات على فعل أى شىء.

« فى قولك بأن هذا الجسم يستطيع أن يحرك ذاك الآخر تناقض. بل إنى أذهب إلى أبعد من هذا، فأقول: إن فى قولك بأنه فى وسعك أن تحرك مقعدك تناقضاً كذلك.

---

(١) Les causrs occasionnelles

(٢) corollaire

وليس هذا فحسب، بل إن قولك بأن الملائكة والشياطين مجتمعة تستطيع أن تحرك قشة واحدة يشتمل على تناقض أيضًا، والبرهان على هذا واضح: فأية قوة، مهما بلغت ضخامتها، لا يمكن أن تفوق بل ولا يمكن أن تعادل قوة الله، ومن التناقض أن يكون الله قد أراد لهذا المقعد أن يكون حيث أراد أن يكون فى مكان، دون أن يضعه فيه بوساطة إرادته ودون أن يخلقه. إذن ليس هناك قوة تستطيع أن تنقله حيث لا يريد إله نقله، أو تثبته فى مكان أو توقفه حيث لا يوقفه الله، ومن الضرورى أن يوفق الله بين قدرته على الفعل وبين فعل مخلوقاته (أحاديث ميتافيزيقية، الحديث السابع، بند (١٠). إن حركة الكرة الموضوعة على سطح مستو تفوق كل حركة أخرى، ولكن لن تستطيع جميع القوى التى نتخيلها أن تحركها إذا لم تكن إرادة الله ممتزجة بها، وذلك لأن الله ما دام قد خلق هذه الكرة فى النقطة ا أو فى أية نقطة تختارها أنت، وما دام قد أرادها على أن تظل موجودة فيها، وكان من المحتم أن توجد بها، فإن أية قوة لن تستطيع أن تخرجها منها... وعلى هذا، فالقوة المحركة لجسم ما ليس إلا تنفيذ إرادة الله (أحاديث ميتافيزيقية، الحديث السابع، بند ١١).

وتنطبق هذه القوانين العامة على كل المخلوقات، فهناك فكرة الامتداد: قم بتحليلها فستجدها خلوا من أية فكرة تنبئ عن وجود قوة محركة فيها، ولذلك، فإذا تقابلت كرة متحركة مع أخرى فتدفعها إلى الحركة، فإن الله هو الذى بعث الحركة فى الكرة الثانية عن طريق أو بمناسبة حركة الأولى. « والعجز الذى نلمسه فى أرقى العقول شبيه بالعجز الذى نجده فى الأشياء الجمادية تمامًا؛ إذ هى لا تستطيع أن تعرف شيئًا إلا إذا قذف الله فيها بنور من عنده. ولا تستطيع أن تحس بشىء إن لم يبدل الله طبيعتها. وهى عاجزة عن أن تتجه إلى أى شىء بإرادتها إلا إذا جعلها الله تتجه إلى أى شىء بإرادتها إلا إذا جعلها الله تتجه نحو الخير بوجه عام؛ أى نحوه هو، ومن باب أولى، فليس فى مقدور هذين الجوهرين المتنافرين وهما الروح والجسد أن يؤثر أحدهما على الآخر من تلقاء نفسه.

«لا يمكن أن يتحد الجسم بالروح من تلقاء نفسه؛ إذ ليس بين الاثنين أية صلة (الأخلاق، القسم الأول، الفصل ١٠). فمن الواضح أن الجسم أو الامتداد، وهو جوهر سلبى خالص، ليس فى مقدوره أن يؤثر بذاته على العقل، وهو ذو طبيعة مغايرة له، وخير من طبيعته بما لا يتناهى من المرات. (الحديث الرابع، بند ١١). فأنت لا تستطيع بنفسك أن تحرك ذراعك، أو تغير مكانك أو حالتك أو موضعك أو تلحق بالكون أدنى أنواع التغيير.... (الحديث السابع، بند ١٣) ».

كيف نستطيع إذن أن نفسر اتحاد النفس بالبدن، ذلك الاتحاد الذى تقدم لنا التجربة الشعورية فى كل لحظة من لحظات حياتنا برهانًا عليه؟ لم يبق لدينا غير فرض واحد، وهو فرض «العلل التوافقية». فهذه الحركة أو تلك من حركات البدن تدعو الله أن يقذف فى النفس بهذه الفكرة أو تلك، أو بهذا الإحساس أو ذاك، وبالمثل، فقد يدعو هذا الإحساس أو تلك الفكرة الله إلى أن يحرك البدن هذه الحركة أو تلك؛ الأمر الذى يحملنا على القول بأن كل شىء بأمره وأنه خالق كل شىء.

«ما دمت قد رأيت بوضوح تعذر قيام علاقة أو رابطة ضرورية بين اهتزازات المخ ومشاعر النفس، هذه أو تلك، فإن من الجلى أنه يتحتم علينا أن نلجأ فى هذا إذن إلى قوة أخرى لا تنتمى مطلقًا إلى طبيعة هذين الجوهرين. (الحديث الرابع، بند ٨). ومن ثم، يتضح أنه لا وجود لأية رابطة تؤدى إلى اتحاد النفس بالجسد إلا ما جاء وفقًا لما أمر الله به فى حكمة الأزلى النافذ. (نفس المرجع، الفصل ١١). فالله وحده هو الذى يستطيع أن يحرك الأرواح الحيوانية، وهو وحده الذى يستطيع ويعرف كيفية انتقالها من المخ إلى الأعصاب، ومن الأعصاب إلى العضلات، ويعرف كذلك ما تستلزمه حركة الأعضاء... فالله يريد أن أشعر بمشاعر وانفعالات معينة عندما يكون فى مخى هذه الآثار الحسية المعينة، وعندما تتحرك الأرواح الحيوانية فى اهتزازات خاصة. وفى كلمة واحدة، يشاء الله – ويشاء على الدوام – أن تتبادل النفس والجسد الأحوال أو التغيرات، وذلك هو مظهر الاتحاد القائم بين الجزءين اللذين يكونان طبيعتنا، وذلك هو التعاون الطبيعى بينهما" (الحديث السابع، بند ١٣)".

أسبينوزا: وحدة الجوهر تفسر لنا النمو المتوازى للامتداد والفكر.

أثارت الثنائية الديكارتية صعوبات عدة فى فهم الاتحاد الجوهرى والتأثير المتبادل بين النفس والبدن. وكان أن ابتعد أسبينوزا عن ديكارت كما فعل ملبرانش تماماً.

« أود أن يقول لى ما الذى يعنيه من اتحاد النفس بالبدن؟ وما الفكرة الواضحة المتميزة التى بوسعه أن يكونها عن فكر متحد اتحاداً وثيقاً بجزء من الامتداد؟ لقد كان التمايز بين النفس والبدن فى فلسفته تمايزاً قاطعاً بحيث كان من المتوقع أن لا يهتدى إلى تعيين علة معينة لا لهذا الاتحاد ولا للنفس ذاتها، ومن ثم كان من الممكن أن يضطر فى هذا إلى الالتجاء إلى علة الكون؛ أى إلى الله... وأود أن أعرف كذلك أنواع الحركات التى تحتفظ بنفسها معلقة... الحق أنه ما دامت لا توجد علاقة ما بين الإرادة والحركة، فلا وجود كذلك لأية صلة بين قوة أو قوى النفس وبين البدن، ومن ثم فإن قوى أحدهما لا يمكن أن تتحد بقوى الآخر» (الأخلاق، القسم الخامس، التصدير) ».

وقد رأينا أن ملبرانش اعتبرا الاتحاد بين النفس والبدن مسألة وهمية صرفة، وأرجع كل ما فى هذا الاتحاد من حق إلى الله وإلى قوة إرادته، لكنه، شأنه فى ذلك شأن ديكارت تماماً، لم يعترف إلا بوجود نفس واحدة هى النفس الإنسانية. أما أسبينوزا، فلم يكن عليه أن يفسر الاتحاد بين الامتداد والفكر فى الإنسان فحسب بل اتحاد الامتداد والفكر الإلهين وقيامهما فى كل ما هو موجود أيضاً، ولما لم يكن ثمة وجود عنده إلا لجوهر واحد بعينه، فمن المحتم قيام صلة بين صفاته كلها، باعتبار أنها مظاهر متنوعة لكائن واحد بعينه، وفى مقابل كل حال من أحوال الامتداد الإلهى يوجد حال من أحوال الفكر الإلهى، ونظام ارتباط الأفكار هو نفس نظام ارتباط الأشياء (الأخلاق، ٢، ٧).

«ليس الجوهر المفكر والجوهر الممتد إلا جوهراً واحداً بعينه ينظر إليه تارة من ناحية صفة من صفاته وتارة ثانية من ناحية صفته الأخرى، وبنفس الطريقة، فإن حال الامتداد وفكرة هذه الحال ليسا إلا نفس الشيء معبراً عنه بطريقتين مختلفتين. فالدائرة التي توجد في الطبيعة مثلاً، وفكرتنا عن تلك الدائرة، تلك الفكرة التي توجد في الله أيضاً، ليسا إلا شيئا واحداً، معبراً عنه على نحوين مختلفين. ومن ثم، فلو نظرنا إلى الطبيعة تارة من ناحية صفة الامتداد، وتارة من ناحية صفة الفكر، أو من ناحية أية صفة أخرى، فإننا سنجد دائماً نظاماً واحداً بعينه واتصالاً واحداً بين العلل (الأخلاق، ٢، تعليقة على النظرية رقم ٧) ».

وعلى هذا، فمشكلة العلاقة بين الامتداد والفكر إذن لا تظهر في الإنسان فقط؛ لأن كل جسم حال من أحوال الامتداد، وكل حال من أحوال الامتداد، يتصل اتصالاً وثيقًا بحال من أحوال الفكر بحيث يكون الاثنان في الحقيقة شيئًا واحداً، والنتيجة التي نستخلصها من ذلك أن كل جسم ينبض بحياة الفكر.

« نستطيع أن نقول: إن كل الأشياء التي في الطبيعة تنبض بالحياة مع اختلاف درجة الحياة في كل، فالحق أنه يوجد بالضرورة في الله فكرة لكل شيء من الأشياء، والله هو مصدر هذه الفكرة، وتختلف الأفكار فيما بينها كما تختلف الأشياء نفسها، بحيث يكون هناك فكرة أسمى من فكرة أخرى، وتحتوي على درجة من الحقيقة أكبر، كما أن الشيء الذي تمثله الفكرة الأولى أسمى من الشيء الذي تمثله الفكرة الثانية... وتبعًا لذلك، فكلما زادت قدرة جسم من الأجسام على التأثير والتأثر، وكلما تنوعت قدرته المزدوجة على هذا، كانت النفس التي يتحد معها أقدر من غيرها على إدراك عدد أضخم من الأشياء في نفس الوقت" (الأخلاق، ٢، التعليقة على النظرية رقم ١٣)».

وكما أن الحياة الكلية تمثل النمو المتوازي بين الامتداد والفكر، وتكون – بمعنى من المعاني – هي والصفات الإلهية شيئًا واحداً، كذلك فإن الحياة الإنسانية هي النمو المتوازي لأحوال الامتداد هذه، ولما كانت النفس والبدن في جوهريهما متشابهين، فيجب أن يكون ثمة تطابق بين أفعالهما في جميع مراحل الحياة، لكن ليس هناك تأثير

متبادل أو مباشر من أحدهما على الآخر، فالنفس تسلك طريقها فى النمو دون مساعدة من البدن، وذلك عن طريق سلسلة معينة من الأفكار؛ إذ إن "النفس آلة روحية تعمل من تلقاء نفسها" (إصلاح الذهن، ترجمة ساسية، ج. ٢ ص ٢٠٩). وينمو الجسم أيضًا عن طريق سلسلة من الحركات دون مساعدة من النفس؛ فجسم الرسام هو الذى يصنع اللوحات دون أدنى تدخل لنفسه فى ذلك (الأخلاق، ٣، تعليقة على النظرية رقم ٢)، ولكن يوجد بين هاتين السلسلتين من النمو ضرب من التوازى والانسجام الضرورى، فالنفس تعبر عن كل ما يحدث فى جسمها من اضطراب بما يصدر عنها من أفكار غير مطابقة[١] ومختلطة، وتتصل النفس من خلال الجسم بكل الوجود الممتد، وسنلتقى مرة أخرى بهذه الأفكار عند ليبنتز، الذى يدين فى هذا الموضع لاسبينزا بالشىء الكثير.

«لما كانت النفس والبدن شيئًا واحدًا بعينه منظورًا إليه تارة من ناحية الفكر وتارة أخرى من ناحية صفة الامتداد، فينتج من ذلك أن نظام أو تسلسل الأشياء نظام واحد تمامًا، سواء التفتنا فى الطبيعة إلى هذه الصفة المعينة أو إلى تلك الأخرى، وينتج من ذلك أن النظام الذى يسود أفعال بدننا وانفعالاته يساوق بطبيعته النظام الذى يسود أفعال نفسنا وانفعالاتها وسيداخل الناس الشك فى هذا التوازى ما داموا مقتنعين بأن إرادة النفس وحدها هى التى تبعث فى الجسم الحركة تارة والسكون تارة أخرى، وما داموا مقتنعين بأن الجسم ينفذ عددًا كبيرًا من الأعمال طوع إرادة النفس بحيث تكون هذه الأعمال فى النهاية من عمل الفكر لا الجسم، والحق أن التجربة لم تظهرنا بعد على ما يستطيع الجسم أن يقوم به من أفعال وعلى ما لا يستطيعه اعتمادًا على طبيعة الجسم وحدها، ودون أن يتلقى من النفس أى إملاء أو تدخل، لكن العجائب التى نشاهدها فى الحيوانات، والتى تفوق كثيرًا حكمة الأناسى، بالإضافة إلى ما يصدر من أفعال عن المرضى بمرض المشى فى أثناء النوم والتى لا يقوون على إعادتها

(١) inadequates

فى أثناء اليقظة، تظهرنا بوضوح على أن جسم الإنسان قادر بطبيعته وقوانينه الخاصة وحدها على عدد من العمليات، تقف النفس المتحدة به منها موقف الدهشة» (الأخلاق، ٢، تعليقة على النظرية رقم ٢) ».

والخلاصة أنه لا وجود لأية صلة بين الامتداد والفكر عند أسبينوزا، لكن هناك تواز مستمر فى المراحل التى يمر بها نمو كل من هاتين الصفتين الإلهيتين، اللتين يرجع الانسجام القائم بينهما إلى وحدة الجوهر الذى تمثلانه.

* * * *

ليبنتز: نظرية الانسجام الأزلى.

يقول لنا ليبنتز فى كتابه "النظام الجديد للطبيعة والصلة بين الجواهر: "إن مشكلة اتحاد النفس بالبدن هى التى دفعته إلى التفكير فى المشكلة العامة: مشكلة الصلة بين الجواهر.

« خيل إلى بعد أن انتهيت من توضيح طبيعة الجوهر أنى قد وصلت بهذا إلى شاطئ الأمان، لكنى عندما شرعت فى تأمل اتحاد النفس بالبدن شعرت بأنه كما لو كان قد ألقى بى مجهول فى عرض البحر؛ ذلك لأنى لم أجد وسيلة ما أفسر بها كيف يتسنى للبدن أن يؤثر أى تأثير فى النفس، أو العكس، ولم أستطع أيضًا أن أفسر كيف يتصل جوهر ما مخلوق بجوهر آخر مثله » (النظام الجديد.. إلخ) ».

وقد قدم لنا ليبنتز عن طريق منهجه التدريجى، حلا للمشكلة أعادنا شيئًا فشيئًا من الخارج إلى الداخل، من المركب إلى البسيط، من الوجود الظاهرى إلى الوجود الحق، ولنبدأ أولاً من فرض ديكارت، الذى ذهب فيه إلى أن النفس والجسم يمثلان جوهرين متنافرين، لنرى كيف استطاعه فى فرضه هذا أن يصور لنا العلاقة بين هذين الجوهرين واتحادهما.

« لنتصور ساعتين: ساعتي حائط أو ساعتي يد، تتمشى كل منهما مع الأخرى تمامًا من حيث ضبط الوقت، فسيكون أمامنا أحد فروض ثلاثة لتفسير هذه الظاهرة، يقضى الأول بوجود تأثير متبادل من أحد فروض ثلاثة لتفسير هذه الظاهرة، يقضى الأول بوجود تأثير من إحدى الساعتين على الأخرى، ويقول الثانى بوجود شخص يشرف عليهما وينظم ضبط الوقت فيهما، ويعزو الثالث اتفاقهما إلى دقة صنع كل منهما ... والآن، لنضع النفس والبدن محل هاتين الساعتين، وسنرى أن اتفاقهما أو انسجامهما سيفسر عن طريق أحد هذه الفروض الثلاثة. أما القول بالتأثير المتبادل بينهما، فهذا ما تذهب إليه الفلسفة الدارجة، لكن لما كنا لا نستطيع أن نتصور انتقال الجزيئات المادية أو الكيفيات اللامادية من أحد هذين الجوهرين إلى الآخر، فإننا مضطرون إلى التخلى عن هذا الفرض القائم على مجرد الشعور، أما القول بوجود مساعدة أو معونة من مصدر خارجي فهو القول بالعلل التوافقية لكنى ألاحظ أننا سنقحم بهذا شيئًا خارجيا لا صلة له بالموضوع[1] فى شىء طبيعى عادى، والعقل يقضى بأن الله لا يتدخل هنا أكثر مما يتدخل فى سائر ما يجرى فى الطبيعة، وعلى هذا، فلم يبق أمامنا إلا الأخذ بالفرض الذى أقول به أنا، وهو القول بالانسجام الأزلى، الذى يقوم على افتراض عناية إلهية قد دبرت تدبيراً سابقًا خلق كل من هذين الجوهرين، منذ البدء، على نحو من الكمال والنظام والدقة، بحيث إن كلا منهما عندما يقوم بمسايرة قوانينه الخاصة التى تلقاها منذ وجوده، فإن هذا يؤدى أيضًا إلى التمشى مع الآخر، ويتم كل شىء كما لو كان هناك تأثير متبادل من كل من الجوهرين على الآخر، وكما لو كان الله – بالإضافة إلى عنايته العامة بالكون كله – لا يكف أبداً عن لمس كل منهما فى كل لحظة ليتم توافقهما » (النظام الجديد، التوضيح الأول) ».

(١) Deum ex machina

وهكذا نرى أن النفس والبدن، فى هذه النظرة السريعة، قد ظهرتا أمامنا كما كانا ساعتين تشير كل منهما إلى الوقت الذى تشير إليه الأخرى وتدقان فى نفس الوقت، على الرغم من عدم وجود تأثير من إحداهما على الأخرى.

لكن مهلا. فلم تكن هذه إلا مجرد نظرة أولى خارجية وسطحية للمسألة، أما إذا أردنا أن نضع أيدينا حقا على تعليل جاد لهذه الظاهرة أو تلك الظواهر، فعلينا أن نبحث عنه فى الطبيعة نفسها وفى القوانين العامة للوجود؛ ذلك أن القول بالانسجام الأزلى لا يمثل عند ليبنتز مجرد نظرية أو فرض استطاع عن طريقه تفسير الاتحاد بين النفس والبدن، بل إنه يمثل فلسفته كلها، إن جاز لنا أن نقول بهذا؛ إذا إنه لما كانت الجواهر بسيطة، فإن التأثير من بعضها على الآخر لا يمكن أن يكون تأثير من الخارج؛ "لأن الذرات الروحية ليس بها نوافذ أو أبواب تسمح بدخول أى شىء إليها أو خروجه منها" (الذرات الروحية، بند ٧). فى فرض كهذا، يبدو أنه أحال الوجود إلى عدد لا نهاية له من الوجودات الفردية، المقفل كل منها على نفسه، كيف سيتسنى لنا تفسير وحدة العالم التى تطالعنا منه، وتعليل الانسجام القائم بين الظواهر التى يتكون منها؟

«علينا أن نقول بأن الله قد خلق النفس وكل وحدة حقيقية أخرى على نحو يجعل كل ما يصدر عنها يصدر وفقًا لطبيعتها الخاصة وبضرب من التلقائية المحضة، ومع ذلك فإنه يأتى متفقًا تمامًا مع ما عليه الأشياء القائمة فى الخارج..... وهذا هو ما يجعل كل جوهر من هذه الجواهر ممثلاً للكون بأسره تمام التمثيل. بطريقته الخاصة، من وجهة نظر معينة، وهو ما يؤدى أيضًا إلى وصول الإدراكات الحسية التى تمثل الأشياء الخارجية، وكل ما يعبر عنها، إلى النفس فى نقطة معينة، تؤلف عالمًا خاصا بها، له قوانينه الذاتية، وكما لو كان الكون كله قد خلا من الموجودات وأصبح لا يضم إلا وجودها ووجود الله. ومع ذلك فإننا سنلاحظ توافقًا تاما بين هذه الجواهر كلها، توافقًا لا يختلف فى نتائجه عما لو كنا قد افترضنا وجود اتصال حقيقى بين هذه الجواهر وأنواعها وكيفياتها؛ الأمر الذى تلجأ إليه فلسفة العامة وتتوهم وجوده. (النظام الجديد). أما العلاقة الحقيقية القائمة بينهما، فهى علاقة تأثير مثالى، يشبه من

ناحية آثاره التأثير الواقعى، لكنه يختلف عنه فى أنه باطنى خالص، وعلى هذا، فكل ذرة روحية تحتوى فى ذاتها على مبدأ كل تطوراتها، والإدراكات التى تقوم بها لا تتبع إلا من ذاتها، وهى - عند ليبنتز كما هى الحال تماماً عند أسبينوزا - «آلة روحية تعمل من تلقاء نفسها» (النظام الجديد). لكن أفعالها التى تصدر عنها تأتى فى توافق تام منذ الأزل مع أفعال جميع الذرات الروحية الأخرى، وهى بذلك «مرآة حية دائمة للكون» (الذرات الروحية، بند ٥٦) ».

فى هذه القوانين العامة نفسها علينا أن نظفر بتفسير لاتحاد النفس بالبدن.

«على الرغم من أن كل ذرة روحية تمثل الكون بأسره، إلا أنها تمثل كذلك - وبدرجة أوضح - الجسم الذى يتأثر بها بنوع خاص، والتى تكون هى كمال طبيعته. (الذرات الروحية، بند ٦٢). وعن طريق هذه المبادئ استطعت أن أجد تفسيراً طبيعيا لاتحاد النفس مع الجسم العضوى أو لاتفاقهما. فالنفس تتبع قوانينها الخاصة، والجسم يتبع كذلك قوانينه لكنهما بفضل الانسجام الأزلى يلتقيان فى كل الجواهر؛ لأن هذه الجواهر نفسها ليست إلا نواحى مختلفة لكون واحد" (الذرات الروحية، بند ٧٨)».

وعندما يقول ليبنتز: إن اتحاد النفس لا يكون بصفة خاصة إلا بجسم معين فإنه يقصد بذلك أن الله قد وكل إلى النفس تنظيم سلسلة أفعال الذرات الروحية التى تكون الجسم، والعكس صحيح أيضاً، وإذا أردنا - بالإضافة إلى ذلك - أن نفهم التأثير المتبادل بين النفس والجسم، فعلينا أن نتذكر ما يقصده ليبنتز من التأثير والتأثر.

"يقال عن مخلوق ما: إنه يفعل ويؤثر(١) وينتقل تأثيره إلى الخارج طالما كان كاملاً، ويقال عنه: إنه يتأثر أو ينفعل(٢) طالما كان ناقصاً. وعلى هذا، فنحن نصف الدائرة

(١) agir

(٢) pâtir

الروحية بالفعل والتأثير إذا كانت قادرة على الإدراكات المتميزة، وبالانفعال أو التأثر إذا كانت إدراكاتها مختلطة. والكائن يكون أكثر كمالاً من الآخر عندما نجد فيه ما يفسر لنا تفسيراً أوليا كل ما يجرى فى هذا الآخر، وعن هذا الطريق نقول عنه: إنه يؤثر فى الآخر، لكن التأثير الذى يتم بين الجواهر البسيطة تأثير مثالى لذرة روحية على أخرى، وهو تأثير لا يؤتى أكله إلا عن طريق تدخل الله؛ إذ إنه ليس ثمة ما يمنع من أن تطلب إحدى الذرات الروحية من الله أن يعيرها التفاتا خاصا عند تنظيمه لحياة الذرات الروحية الأخرى، فى البدء؛ أى عندما تكون مجرد أفكار فى العقل الإلهى. (الذرات الروحية، ٤٦، ٥٠، ٥١) ».

وعلى هذا، فالتأثير المتبادل بين النفس والجسد، وكذا اتحادهما، تأثير واتحاد مثاليان، فالجسم مدفوع إلى تنفيذ أوامر النفس إذا كانت إدراكات هذه الأخيرة إدراكات متميزة. والنفس بدورها تظل نهبًا لانفعالات جسدية تولد "تمثلات" جسدية. وفى كلمة واحدة:

١- النفس ذرة روحية سامية، وهى تمثل كمال الجسم، بمعنى أننا نجد فيها علة جميع الأفعال التى تصدر عن هذا العدد الهائل من الذرات الروحية الأخرى المكونة للجسم، كما نجد فيها علة الانسجام بين هذه الأفعال.

٢- لا تقول بتأثير النفس على الجسم إلا إذا وجدنا فيها علة لما يجرى فى سائر الذرات الروحية الأخرى التى تكون النفس رباطها المثالى، ولا نقول بتأثير الجسم على النفس إلا إذا وجدنا فيه تعليلاً أو تفسيراً لكل التغيرات التى تطرأ على النفس.

* * * *

خاتمة: ما بعد الديكارتيين، التخلص جهد الطاقة من المشكلة:

نستطيع أن نقول: إن الاتجاه بعد المدرسة الديكارتية كان أقرب إلى التخلى عن مشكلة اتحاد النفس بالبدن وعن المشكلة الأعم: مشكلة الصلة بين الجواهر منه إلى

إيجاد حل لها، ولم تكن نظرية السيال الفزيائى[1] التى تنسب إلى أيلر وهى النظرية التقليدية فى المدارس حلا للمشكلة، فالسيال الفزيائى لا يعنى شيئًا آخر إلا التأثير الطبيعى[2]، [3]. ويتضمن هذا المذهب التسليم بواقعة وجود جوهرين يؤثر كل منهما على الآخر تأثيراً طبيعيا، لكنه لا يشتمل على أية محاولة لتفسير كيفية هذا الاتحاد.

«يقول أيلر: » مهما كانت الطريقة التى نتصور بها هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم، وهو اتحاد تقوم عليه ماهية الإنسان الحى، فسيظل هذا الاتحاد يمثل نظاماً لا تفسير له فى الفلسفة" (رسالة إلى أميرة ألمانية، القسم الثانى، ١، ١٣)».

وقد قنع أصحاب فلسفة الظاهريات من مدرسة هيوم ونفر من العلماء بالقول بأننا عاجزون تماماً عن إدراك أية علاقة بين أية حركة من حركات الجسم والحالات التى تتعاقب على الشعور، ومن ثم فإن معنى هذا أننا أمام سلسلتين من الظواهر لا سبيل إلى رد إحداهما إلى الأخرى.

(١) influx physique

(٢) influence naturelle

(٣) فى تاريخنا السابق لتلك النظريات التى قدمها الفلاسفة ليفسروا فيها اتحاد النفس بالبدن، لم نجد ثمة ما يدعو إلى الحديث عن هذه النظرية المزعومة المسماة بنظرية «الوسط المرن» mediateur plastique التى تنسبها كتب الفلسفة المدرسية (لاروميجيير") إلى كودورث المؤلف الشهير لكتاب «النظام العقلى». ولقد أثبتنا فى الرسالة اللاتينية التى تقدمنا بها عام ١٨٤٨ تحت عنوان «الطبيعة المرنة عند كودورث» والتى ترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٦٠ أنه لا وجود لشىء من هذا القبيل فى فلسفة كودورث. فالطبيعة المرنة التى لا يطلق عليها كودورث أبداً اسم الوسيط، لم يكن من وظيفتها تفسير اتحاد النفس بالجسد بل كانت وظيفتها محصورة فى بث الحياة العضوية فى الكائن، فهى ضرب من الغريزة أو من الحياة المرنة الشائعة فى الطبيعة، شبيهة بما نطلق عليه اليوم اسم «اللاشعور». وقد استخدم كودورث هذا الفرض أيضا ليقول بنفس العالم التى جعلها مسئولة عما فى الأشياء من نظام وعما فى الطبيعة أيضًا من فوضى وأخطاء، وذلك كله تنفيذاً لأوامر الله المكتوبة. فلم يكن هذا المبدأ المادى الروحى إذن بالمبدأ الذى افترض البعض أنه قادر على تفسير اتحاد المادى والروحى وفيه ما فيه من صبيانية وتناقض (بول جانيه).

«إذا استطعنا أن نقف على الدقائق البسيطة لهذه الفكرة المعينة أو لهذا الشعور، فلن يؤدى بنا هذا مطلقًا إلى الاقتراب من حل للمشكلة: مشكلة العلاقة بين هذه الحالة الفزيائية المعينة وهذه الظاهرة أو تلك من ظواهر الشعور؛ ذلك أن الهوة التى تفصل بين هذين الصنفين من الظواهر ستظل دائمًا هوة لا سبيل إلى عبورها من الناحية العقلية النظرية (تيندال: نقلاً عن «تين» فى كتابه "فى العقل"، الطبعة الثانية، ١٨٧٠، ج١، ص ٣٥٥» .

وكان كانت يعتقد أن من أهم فوائد « نقد العقل الخالص » أنه خلصنا من المشكلة التى لا حل لها: مشكلة اتحاد النفس بالبدن، لكنه رأى أن الثنائية الديكارتية كانت تحتوى على شيء مفيد، من الممكن أن نحتفظ به، فأساس الأشياء ليس ماديا وليس روحيا، بل هو شيء مجهول فى ذاته، يظهره لنا الجسم والفكر فى الصور المختلفة للمكان والزمان، وقد أخطأت كل من المادية والمثالية فى الحل، فالعقل لا يمكن إدراكه مباشرة باعتباره جوهرًا، ومن باب أولى، لا يمكن إدراكه باعتبار أنه يمثل جوهر كل الأشياء. ومن ناحية أخرى، فإن العقل ليس مجرد حال أو حلقة من حلقات ظواهر المادة، ولا نستطيع الانتقال من إحداهما إلى الآخر (أى من الفكر إلى الجسم، أو العكس). فالجسم والعقل ظاهرتان منفصلتان، وقد يكون «الشيء فى ذاته» واحداً، ولكنه يظهر من خلال صورة المكان على أنه جسم، ومن خلال صورة الزمان على أنه فكر، ولن نستطيع أن نجد لأنفسنا خلاصا من هذا التعارض بين كلا النوعين من الظواهر، ولكننا سنتخلص عن طريق النقد من مشكلة لا غناء فيها.

« تنحصر المشكلة كما نعلم فى التعارض المزعوم بين موضوعات الحس الباطن التى هى من اختصاص النفس، وموضوعات الحواس الظاهرة، وذلك لأن النوع الأول من الموضوعات لا يتطلب إلا الزمان كشرط صورى له، بينما تتطلب موضوعات النوع الثانى المكان، فضلاً عن تطلبها لزمان آخر أيضًا. لكننا إذا أدخلنا فى اعتبارنا عدم وجود خلاف ذاتى بين هذين النوعين من الموضوعات، وأن كل ما هنالك أن أحدهما يبدو للآخر من ناحية مظهره الخارجى فقط، وأن كل ما هنالك أن أحدهما يبدو للآخر

من ناحية مظهره الخارجي فقط، وأن ما يكون «الشيء في ذاته» أو الأساس لمادة من المواد لا يمكن أن يكون مختلفًا اختلافًا جوهريا عن هذه المادة نفسها، إذا راعينا هذا كله فإن الاختلاف بينهما سيتلاشى ولن يبقى أمامنا بعد ذلك إلا معرفة إمكانية الصلة بين الجواهر بوجه عام، والحل لهذه المعرفة الأخيرة ليس في نطاق المعرفة البشرية دون شك (قياسات العقل الخالص الفاسدة، الجزء الثاني، ص ٢٦ الترجمة الفرنسية) ».

أما فشته فلم يعترف إلا بجوهر واحد هو «الأنا» اللامتناهي، وجاء شلنج فنظر إلى المطلق على أنه وسيلة تحقيق الهوية بين الذات والموضوع، بين الواقعي والمثالي.

«إن الطبيعة في جوهرها واحدة، وهي ليست واحدة في ذاتها باعتبارها الفعل الكامل المطلق للتجلي الإلهي فحسب، ولكن في وجودها الظاهري المرئي أيضًا، ولا يوجد بها أي اختلاف باطني، وفي جميع الأشياء تبدو الطبيعة أمامنا، لها نفس الحياة، ونفس القوة، ونفس التماسك العقلي، وليس فيها وجود جسماني خالص، بل كل ما فيها استحالات تقوم بها النفس فتستحيل رمزًا إلى بدن... ويقوم علم النفس على التعارض بين النفس والجسد، ونستطيع أن نتنبأ بكل بساطة بما يمكن أن تأتيني به بحوث قائمة على شيء لا وجود له، وهو التعارض بين النفس والجسد، ولا يمكن أن نبحث عن أي علم حقيقي يتصل بالإنسان إلا في الوحدة الجوهرية المطلقة بين النفس والبدن، أعني في «الصورة» التي يكون بها الإنسان إنسانًا لا في الإنسان الواقعي التجريبي الذي لا يمثل في الواقع إلا مجرد توضيح نسبي لهذه "الصورة"... وكل علم حقيقي للطبيعة يجب أن يبدأ أيضًا من افتراض قيام هوية بين النفس والبدن في جميع الموجودات، بحيث يجب ألا نتصور وجود أي تعارض حقيقي بين الفيزياء وعلم النفس" (دروس في التعاليم الأكاديمية، الدرس السادس، والحادي عشر».

وقد أكد الماديون قيام هوية بين المادة والقوة، « فلا وجود للمادة بدون قوة، ولا للقوة بدون مادة »، ولكن لم يعنهم البحث عن تعريف للمادة ولا للقوة ولا لكيفية اتحادهما، أما الروحيون الذين أخذوا بالثنائية الديكارتية فقد نظروا إلى الاتحاد بين

الجوهرين المتعارضين، وهما الروح والبدن، على أنه ظاهرة تضطرنا التجربة إلى التصديق بها، لكن لا قبل للعلم بتفسيرها، وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أن الاتجاه السائد كان فى الميل شيئًا فشيئًا إلى القول بوحدة الجوهر، سواء على نحو ما فعل ليبنتز أو على نحو ما فعل أسبينوزا، ومن ثم أخذ الفلاسفة يتفادون المشكلة الخالدة: مشكلة اتحاد النفس بالبدن، لكن علينا ألا ننسى أنه قد ظل من العسير أن نفهم الكيفية التى يستطيع بها جوهران، لهما طبيعة واحدة، أن يؤثر أحدهما فى الآخر، وكما لاحظ كفييه[١]، لا يبدو أمامنا اتصال الحركة على أنه ظاهرة واضحة بذاتها إلا لأننا قد اعتدنا أن نرى ذلك دوامًا، والأشبه فى رأى شلنج أن هذا التأثير المتبادل بين جميع الأفراد الذين يكونون العالم لا يمكن أن يفهم، فى نهاية الأمر، إلا عن طريق وحدة المبدأ الذى تمثله هذه الأفراد، لكن فى فرض كهذا، لن نستطيع تفسير الوحدة إلا إذا قضينا على فردانية الأفراد.

(١) Cuvier

القسم الثانى

فى الفلسفات المعاصرة

الفصل الأول

الكثرية والحقيقة

بقلم تسيران

الواحدية والكثرية[1] - الكثرية والبرجماتية[2]

إن مشكلة الحقيقة ليست منفصلة عن مشكلة الوجود، فإذا كان الوجود واحداً فالحقيقة واحدة وسيكون العالم خاضعًا للعقل، وإذا كان متكثراً فالحقيقة متكثرة مثله، ولن تكون هناك حقيقة واحدة تظهر فى صورة متعددة، بل حقائق منفصلة الواحدة منها عن الأخرى ولا يمكن ردها إلى حقيقة واحدة، حينئذ تتخذ كلمة الحقيقة مفهوماً جديداً، وما نقوله هنا عن انتفاء وحدة الكون أو الوجود يجب أن نقول به كذلك فى انتفاء هويته؛ لأن التغير القائم فى قلب الوجود من شأنه أن يمنع قيام الحقيقة؛ إذ إن الحقيقة لا تتغير، أى إن الوجود لن يخضع للعقل إلا إذا أصبح خلوا من الصيرورة وخارجًا عن الزمان، وإلا إذا اعتبرنا تغيره مجرد وهم من خلق الحواس والمخيلة.

وقد نظر إلى الحقيقة طوال قرون عديدة باعتبار أنها التعبير عن المضمون المعقول للأشياء وباعتبار أنها الصيغة التى تترجم عما فى الأشياء من ثبات وضرورة، وعما تشتمل عليه من وحدة وهوية، ولكن هذا التصور للحقيقة كان يستند إلى مسلمة بدت فى أعين بعض فلاسفة القرن التاسع عشر على أنها باطلة، من وجهة نظر تاريخ العمل والاكتشافات الحديثة فى علم النفس، فالحقيقة التى توجد خارجنا والقائمة فينا على السواء ليست واحدة ولا يمكن أن تظل هى هى، بل هى على العكس من ذلك متكثرة، ومتنوعة ومتغيرة. ولذلك، فإن كل فلسفة تريد أن تظل قائمة على أرض التجربة الصلبة، بدلاً من أن تحلق بين السحاب، وتريد أن تخضع فروضها للوقائع، بدلاً من أن ترغم الوقائع على التمشى مع فروضها، هى فلسفة كثرية؛ ذلك لأن تعريف العلم فى نظر الكثرية لن يكون عبارة عن اقتحام العقل لمنطقة الماهيات والعلاقات المعقولة، بل سيكون الأخذ بالواقع المحسوس والبحث عن الوسائل المناسبة التى تحقق لنا الاتصال به، ولم

---

(١) Le Pluralisme

(٢) أبقيت على كلمة البرجماتية نظراً لشيوعها الآن فى اللغة العربية، وإن كان من الممكن أن نترجم برجماتيزم «بمذهب الفعل».

تعد البداهة وعدم تصور الضد هما معيارا الحقيقة. بل أصبحت الحقيقة تمتحن (تجريبيا) ، ولا يبرهن عليها (عقليا) (١).

والكثرية تتعارض تعارضًا مباشرًا مع الإيقانية، سواء فى ذلك الإيقانية المثالية أو المادية، فالإيقانية تميل إلى الواحدية (٢) وتتصور الوجود واحدًا وذا هوية فى جوهره على الرغم من تنوع وتغير مظاهره التى تبدو لنا. وهى عقلية ، أي إنها تتصور الوجود على مثال العقل، ولذلك فإنها تقول بهوية - أو على الأقل - بوجود صلة دقيقة بين الروابط القائمة بين الأشياء والعلاقات القائمة بين التمثلات، وهى جبرية من حيث إنها تجعل من الضرورة خاصة مميزة للحقيقة وتنظر إليها على أنها تعبر عما فى الكون من وحدة. وهى مذهب من مذاهب وحدة الوجود، على الأقل فى صورتها المثالية، وذلك لأن المتكثر والغير لا يوجدان فى الكون إلا إذا منحت الأشياء المادية إمكانية ومنح الإنسان حرية يصبحان بهما مصدر خطر يهدد قدرة الله المطلقة، وهى تتعارض أيضًا مع مذهب الذرات الروحية، اللهم إلا إذا كانت الذرات الروحية، كما هى الحال فى فلسفة ليبنتز، حاصلة على ضرب من الاستقلال الوهمى بالنسبة إلى اللّٰه الذى خلقها. ومن هنا، تحتوى الإيقانية على ميل شديد نحو إنكار الشر والخطيئة والخطأ.

أما التصور الكثري للواقع فيرتكز فى ميدان نظرية المعرفة، على المذهب التجريبى، وذلك لأنه إذا كان الواقع متكثرًا ومتغيرًا ، فمن المستحيل أن نستخلصه من مبدأ ما ، وبذلك لن يكون أمامنا إلا أن نشاهده بحواسنا أو بقوى أخرى مناسبة، لكن شكل التجريبية الذى ارتضته الكثرية لم يكن تلك التجريبية المنظمة التى ظهرت عند الفلاسفة الإنجليز، فالتجريبية فى هذه الصورة ليست إلا آلية نفسية استبدلت بالذرات الإحساسات، واستبدلت بالحركة ترابط الصور الحسية القائم على تماسها . حقا ، إن تصور العقل على هذا النحو قد حمل معه دون شك عنصرًا كثريا وذلك عن طريق تكثر الإحساسات وتنوعها، لكن هذه الكثرة كادت تستحيل عند فلاسفة مثل سبنسر وتين

La Vérité s' éprouve; elle ne se Prouve Pas (١)

Le monisme (٢)

إلى إحساسات متجانسة وغير مشعور بها، أما تجريبية الفيلسوف الذى يدين بالكثرية فهى تجريبية أصلية، تقر بوجود صور متعددة للتجربة تعدد مستويات الواقع، ولذلك، فلم يكن غريبًا أن نلتقى فى بعض مذاهب الكثرة بمعرفة عقلية تقابل هذا الجزء العقلى من الواقع، مثل الامتداد وأحواله، فكثرية ملبرانش وفشنر ورينوفييه كثرية عقلية إلى حد ما.

والبرجماتية صورة من صور التجريبية الأساسية التى تستمد كل أصالتها من الفكرة التى كونتها عن التجربة، فهى تعرف التجربة لا عن طريق الالتجاء إلى حدود المكان، بل إلى حدود الديمومة[1] الفلاسفة الكثريون فى إنجلترا وأمريكا: تأليف جان فال، ألكان ، ١٩٢٠). ولذلك، أن تقوم بتجربة فى هذا المذهب معناه أن تفعل. وقيمة التجربة تقاس بنجاح الخطوات التى تكونها فالتجربة هنا ضرب من الفعل وليست منهجًا من مناهج المعرفة. والعالم ليس معطى أمامك، ولا نقول عنه: إن تطوره قد انتهى، بل نقول: إنه بسبيل التكوين، وإن مهمة تكوينه ملقاة على عاتقنا إلى حد ما. والعلم ليس كشفا لحقيقة مستورة، بل هو مجرد وسيلة أو أداة؛ إنه مجهود مزدوج نتلاءم به مع العالم ونجعل العالم يتلاءم وإيانا. والحقيقة والمنفعة أمر واحد، أو هى الخصوبة العملية، هى خطة قوامها الحذر والكياسة تسمح لنا بأن نحقق شخصيتنا فى صورها المتعددة عن طريق الانتقال باطمئنان تام من تجربة إلى أخرى. أى إن الحقيقة هنا بدلا من أن تعالج من وجهة نظر العقل كخاصة من خواص الأشياء، أصبحت تعالج من وجهة نظر العقل كخاصة من خواص الإرادة. ومن هذه الناحية، فإن البرجماتية تبدو أيضًا على أنها نتيجة طبيعية للكثرية. وذلك لأنه إذا كان العقل لم يعد المشرع الأسمى للكون، أو ليس يصبح مجرد أداة للفعل، كالحواس؟ إن الحساسية والإرادة هما الدعامتان اللتان أصبحت تقوم عليهما الطبيعة البشرية والطبيعة الحيوانية على السواء، ولقد كانت الحقيقة كما تصورتها الفلسفات المثالية والآلية مجرد شبح تقوم المخيلة بإقامته أمامنا لتحجب به الواقع عنا. لكن نقد المعرفة جعل هذا الشبح يختفى، وجاء الفعل فوضعنا مباشرة وجهًا لوجه أمام الواقع، وهكذا تبدو البرجماتية والكثرية فى فلسفة كفلسفة وليم جميس على أنهما وجهان متكاملان لمذهب

---

(١) La durése

واحد، على الرغم من أنهما لم يظهرا دائمًا فى تاريخ الفلسفة على هذا النحو من الارتباط، وذلك لأنه إذا كانت كل برجماتية كثرية، فليس من الضرورى أن تكون الكثرية برجماتية. من أنهما لم يظهرا دائمًا فى تاريخ الفلسفة على هذا النحو من الارتباط، وذلك لأنه إذا كانت محل برجماتية كثرية فليس من الضرورى أن تكون الكثرية برجماتية.

الكثرية والبرجماتية في الفلسفة اليونانية .

توجد آثار واضحة للكثرية عند أغلب فلاسفة اليونان، فقد فسر الفلاسفة الأيونيون الأشياء عن طريق حركة متصلة لتولد الأضداد ابتداء من عنصر أولى هو الماء، وبأن الصراع هو القانون المسيطر على الأشياء؟ لكن هذا ليس إلا وجهًا واحداً فقط للطبيعة كما تبدو فى نظر هرقليطس. فهو قد ذهب أيضًا أن فى الصراع مشاركة وأن فى اختلاف الأشياء نظامها، وقال بوجود انسجام إلهى ينظم فعل الأضداد، وظهرت الكثرية كذلك عند ديموقريطس وأنكساغوراس وأمبادوقليس بدرجات متفاوتة، فاستبدل أنكساغوراس بذرات ديموقريطس المتجانسة «الهيموميريات» التى تختلف اختلافًا كيفيا، وإذا كان أمبادوقليس قد أرجع أصل الأشياء كلها إلى أربعة فإن امتزاج هذه العناصر عنده، بدلاً من أن ينتج عن علة آلية خالصة كما هى الحال عند الذريين أو عن مبدأ واحد هو «النوس» كما هى الحال عند أنكساغوراس فإنه يتم بفعل مبدأين متعارضين هما المحبة والكراهية. ومن اليسير أن نجد آثاراً للكثرية فى أشد الفلسفات أيقانية فى العصور القديمة، وهى فلسفات أرسطو والأبيقوريين والرواقيين، فقد كان الفلاسفة الأقدمون يبدءون من المتكثر لينتهوا بالواحد، ومن الطبيعة لينتهوا إلى العقل، وذلك لأنهم كانوا يقولون بتعدد الآلهة فى دياناتهم، فكان من الطبيعى والحال هذه ألا يضحوا فى ميدان الفلسفة بالمتكثر من أجل الواحد، أو بالصيرورة من أجل الوجود الثابت. أما واحدية برمنيدس فكانت شاذة.

ونلتقى كذلك بروح الفلاسفة البرجماتيين عند السفسطائيين وفلاسفة الأكاديمية الجديدة، فكان بروتاجوراس يقول: إن موضوع الإحساس «لا يكون» وإنما «يصير» وكل شىء تغير مستمر، ولا وجود للمعانى الكلية أو الأسماء المشتركة بل الإحساس

الفردى المتغير هو معيار الحقيقة. وعلى هذا، فلا وجود لحقيقة بعينها، ومن الممكن أن تدافع عن أى رأى، لكن المهم أن تجعل آراءك أنت هى التى تنتصر، وذلك لما ستجنيه من منافع من وراء ذلك. « إن ما نقول عنه – فى أسلوب غير دقيق-: إنه «حق»، هو ما يكون فقط فى هــذه اللحظة وتحت هذه الظروف نافعًا ومنقذًا لنا» (روبان، الفكر اليوناني، صفحة ١٧٥).

وقامت فلسفة الأكاديمية الجديدة لتعارض الإيقانية الرواقية، تمامًا كما حدث على وجه التقريب بعد ذلك بواحد وعشرين قرنًا عندما قامت البرجماتية الأنجلوسكسونية لمعارضة مثالية الهيجلية الجديدة. فنحن لا نعرف الأشياء فى رأى أرسيزيلاس وكارينادس، وإنما نعرف «ما يبدو لنا منها» أو نعرف «تمثلاتنا» عنها وما من وسيلة لدينا تنقلنا من هذه التمثلات باعتبارها رموزًا للأشياء إلى الأشياء نفسها، وكل رمز ما هو إلا آية تذكرنا بشىء، أو واقعة بسيطة تستحضر الذاكرة عن طريقها واقعة أخرى. ولذلك، فإن الوقائع التى نعرفها تكون دائمًا متلازمة متلاحقة. « أليس هذا الذى أشاهده من بعيد حبلاً؟ هذا ما اعتقده. فهو لا يتحرك، وليس هناك ما يوجب تغيير اعتقادى هذا الحبل ما هو إلا ثعبان» (روبان صفحة ٤٢١). والحقيقة عبارة عن توافق التمثلات الخاصة بالفرد الواحد فيما بينهما أولاً، وتوافق تمثلات الفرد مع تمثلات الآخرين ثانيًا. ونحن نتعرف عليها بالتنبؤات التى تؤدى إليها. لكنها لا تتعدى دائرة الاحتمال أبدًا.

* * * *

الكثرية فى الفلسفة الحديثة.

إذا كنا لا نستطيع أن نعثر فى الفلسفة الحديثة قبل القرن التاسع عشر على مذهب فلسفى يمكن أن نصفه بأنه كثرى، فإننا – على الأقل – نلتقى ببذور الكثرية عند بعض الأخلاقيين بل وعند الميتافيزيقيين أنفسهم.

فكان مونتين، فى الفلسفة، شاكا، ولم يبحث من ثم مسألة حقيقة الأشياء، وإنما وجه كل همه إلى البحث فى معرفة ذاته وفى معرفة الطبيعة البشرية، وقد بدا الإنسان

أمامه على أنه «مقلب متعدد».، وفى غالبيتنا العظمى يتعارض الإنسان الفرد مع الإنسان الاجتماعى، ويتعارض العدل مع ما هو مشروع، ويتعارض ما فى طبيعتنا من نقص مع ما لدى الفلاسفة من حكمة ومع ما لدى المعتنق لدين من إيمان، وكان يأمل فى إقامة وحدة الشخصية الإنسانية على أساس الشعور بالحق والعدل، ولكن الواقع أن هذه الوحدة الباطنية التى تتجلى فى طيبة البشر وإخلاصهم، وهما الفضيلتان الإنسانيتان الكبيرتان، ليست إلا وحدة مثالية، والبشر أبعد من يكونون عنها. « وأخشى أن أقول: إن الطبيعة قد زودت الإنسان بغريزة اللانسانية» (٢ ، ١١، ٢ ، ١٣٦، طبعة ستروفسكى، جيبلان). وقد اعترف مونتين بهذا؛ إذ يقول : «إن ضميرى لا يؤنبنى إلا نادراً، وهو راض عن نفسه، باعتباره ضمير إنسان لا باعتباره ضمير ملك أو ضمير فرس» (٣ . ٢ ، : ٣ . ٢٢) . وهناك فى داخل هذا الضمير تعارض بين جانبه الإنسانى وجانبه الخاضع لمختلف تقلبات المزاج والتربية والمجتمع (انظر برنشفيك: تطور الشعور، ج ١ ، ألكان ، صفحة ١٢١ - ١٣٥).

والفلسفة الديكارتية فلسفة إيقانية، لكنها ليست واحدية. فالإنسان فيها مخلوق، وليس حالاً من أحوال الجوهر الإلهى. وتوجد الإرادة فيه متميزة عن العقل وهى حرة على الخطأ والخطيئة، وقد جعل ديكارت فى الله نفسه الإرادة مستقلة عن العقل. والحقيقة عنده من صنع الإرادة الإلهية، بحيث إن كل وجود وكل معرفة عنده مفتقر فى أساسه إلى الله. لكن الحقيقة بمجرد أن تخلق تتصف بالثبات والوحدة، والفلسفة بهذا الاعتبار هى العلم الكلى. وفى هذه السلسة الطويلة من الاستدلالات التى تكون هذا العلم ، لا تبدو كل حقيقة إلا فى المستوى اللائق بها. وقد أقر ديكارت الانسجام القائم بين العلوم، ووجود هذا الانسجام بينها هو الذى يجعلنا ندرك مبادئ العلوم إدراكًا حدسيا وستخلص منها نتائجها عن طريق الاستنباط.

أما بسكال، فقد ذهب، على العكس من ديكارت، إلى أن العلوم ليست أجزاء متكاملة لمعرفة موحدة: « إن الطبيعة قد جعلت كل حقيقة من الحقائق مستقلة بذاتها، أما ضم بعضها إلى البعض الآخر فيرجع فقط إلى مهارتنا، لكن هذا ليس طبيعيا، وستظل كل حقيقة محتفظة باستقلالها (القسم الأول، ٢١، طبعة برنشيفك)، فللفيزياء أسس ومنهج تختلف عن أسس ومنهج الهندسة؛ إذ إن «التجارب هى الأسس الوحيدة التى يقوم عليها علم الفيزياء » (مقدمة «بحث فى الخلاء» ج٢ صفحة ٥٤). وينتقل الفيزيائى من ملاحظة الوقائع إلى وضع النظريات، ولكن هذه النظريات لا تستمد

حقيقتها من توافقها مع مبادئ أولية كلية، بل يجب أن تظل دائمًا خاضعة لسيطرة الوقائع، أما منهج عالم الهندسة، فيختلف عن ذلك؛ إذ يبدأ من حدس المبادئ، وهذا الحدس الذى يضيفه بسكال إلى القلب لا علاقة له بالاستدلال. ومع ذلك فهو ليس بالحدس الاعتباطى؛ لأن يقينه يقين مباشر. وعلى هذا، فهناك عدة طرق يصل العقل بها إلى معرفة الأشياء، وقد قال بسكال بوجود ثلاثة معايير للحقيقة: احترام السلطة في علوم التاريخ واللاهوت، والتجربة فى الفيزياء، والبداهة فى الهندسة، وإذا انتقلنا من الطبيعة إلى الإنسان، فسنلتقى بنفس هذا التنوع، وكل مذهب يحاول أن يوحد طبيعتنا الإنسانية مذهب خاطئ، وإذا كان « ابكتيت» قد التفت فقط إلى عظمة الإنسان، ومونتين إلى تفاهته، فإن بسكال قد رأى أن الاثنين أخطأ فى فهم الإنسان فى مجموعة، وفطن أيضًا إلى أن مجرد الجمع الساذج البسيط بين هاتين النظرتين لن يمحو التعارض القائم بينهما. أما إذا أردنا أن نفهم الإنسان، فثمة أفكار ثلاث متباينة هى وحدها التى تسمح بفهمه: فكرة الخلق، فكرة المحبة، وفكرة الخلاص. وتوجد فى النفس الإنسانية مستويات ثلاثة للحقيقة، أو للكمال مرتبة بعضها فوق بعض ويفصل كل مستوى منها عن الآخر هوة لا قرار لها. «إن المسافة اللامتناهية التى تفصل بين البدن والأرواح تصور لنا مقدار المسافة اللامتناهية جدا التى تفصل بين الروح والمحبة؛ إذ إن هذه الأخيرة تنتمى إلى مستوى آخر هو مستوى ما فوق الطبيعة» (القسم ١٢، صفحة ٦٩٥، أفكار ورسائل: بسكال، طبيعة برنشفيك).

ونلتقى كذلك ببذور للكثرية فى فلسفة ملبرانش. وذلك لأن ملبرانش إلى جانب قوله بالمعرفة العقلية للأشياء عن طريق الأفكار وما بينها من علاقات معقولة، أقر معرفة النفس عن طريق العاطفة، فالشعور عنده لا يخدعنا، على الرغم من أنه لا يوضح لنا شيئًا. فنحن نعرف أننا أحرار، لكننا لا نفهم كيف يكون هذا. ونحن لا نعاين صورة النفس فى الله. ومع ذلك فإن هناك طريقة ثالثة من طرق المعرفة لا يمكن ردها إلى الطريقتين السابقتين، ألا وهى طريقة الوحى، وهى وحدها التى تجعلنا نطمئن إلى وجود أبداننا.

أما مذهب الذرات الروحية عند ليبنتز فيبدو بمعنى من المعانى أقرب إلى الكثرية من مذهب ملبرانش، فبينما يقدم لنا ملبرانش تفسيرًا آليا للعالم المادى وينكر على المخلوقات أى تأثير، إذا بليبنتز يضيف إلى الذرات الروحية قدرة باطنية خاصة على

الفعل، ولكن حركة الذرات الروحية وتطورها خاضعان عنده منذ الأزل إلى قانون الانسجام الأزلي، والله هو الذى لم يدبر تدبيراً سابقًا حركة الأجسام فحسب، بل نمو العقول أيضًا، أما الإنسان، فشأنه شأن سائر الأشياء، لا يستطيع إلا أن ينفذ ما رسمه الله له. وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان عند ملبرانش يستطيع عن طريق حريته أن يحول أفكاره وأفعاله عن الله الذى يمثل المقصد الطبيعي له ويصرفها عن التفكير فى الذات الإلهية إلى الاهتمام بالأشياء المتناهية، مما يترتب عليه إشاعة الاضطراب فى النظام البديع للكون.

وإذا كنا قد وجدنا آثار الكثرية فى الفلسفات العقلية كفلسفة ديكارت وملبرانش، فالأحرى أن نلتقى بها عند الفلاسفة التجريبيين، وخاصة إذا كانوا منطقيين مع أنفسهم، على نحو ما نجد ذلك عند ديفيدهيوم. وهيوم هو كانيادس العصور الحديثة، وهو المبشر العبقرى المتطرف بالبرجماتية، فأنكر قدرة الإنسان على تجاوز تمثلاته الخاصة، على نحو ما فعل «الاحتماليون» القدماء، والحقيقة عنده ليست قائمة فى توافق الفكر مع الموضوع الخارجي، بل فى شعور خاص يلازم الفكرة ويفرض نفسه عليه (وهو الاعتقاد). فإذا احترقت يدى عند تقريبها للنار فإن ألمى المتزايد يخلف عندى الاعتقاد بأن النار تحرق. وسأظل على هذا الاعتقاد إذا وجدت أننى كلما وضعت خشبة فى النار رأيتها تحترق. فالطبيعة والعادة هما المصدران لكل معتقداتى. وكل اعتقاد هو توقع، وانتظار لوقوع أثر حسى، وهو ضرب من الغريزة التى ترشدنا وتجعلنا نثق بالحياة وثوقًا ضروريا، ذلك الوثوق الذى يفسده التفكير الفلسفى بالشك.

* * * *

الكثرية الفلسفية فى القرن التاسع عشر(١).

(١) كان فى نية جبريل سياى أن يخرج كتابًا عن «الكثرية والتفكير المعاصر، وقد انتهى بالفعل من تحرير المقدمة وبعض الفصول فى الكثرية عند فشنر ورينوفييه، وقد وجدت فى هذه، الأوراق ملاحظات عن الكثرية عند أوجست كونت ووليم جيمس انتفعت بها فى الصفحات القادمة، حتى إننى فيما يتعلق بفلسفة فشنر ورينوفييه لم أفعل شيئا تقريبًا إلا إننى نقلتها نقلا (انظر المجلة الفلسفية، سبتمبر، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر ١٩٢٤، يوليــة، أغسطس، سبتمبر، أكتوبر سنة ١٩٢٥، وكذلك المجلة الميتافيزيقية الأخلاقية، أكتوبر، ديسمبر ١٩٢٥).

كان عدم الثقة بالتفكير المجرد والحاجة إلى الاعتماد على سند من الواقع هما الظاهرتان الشائعتان فى تفكير أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر، ولما كان همهم منصبا على الحقيقة أكثر من المعقولية، فإنهم لم يألوا جهداً فى إخضاع أفكارهم للوقائع بدلاً من أن يفرضوا على الوقائع تصورات أولية معينة من نتاج عقولهم. وقد حلت المشاهدة الحسية والحدس القلبى فى مذاهبهم محل الحدس العقلى ، وأصبح الانتقال من المعلوم إلى المجهول يتم عن طريق منهج التمثيل[١] بدلاً من منهج الاستنباط؛ وذلك أن معظم الفلاسفة الكثريين كانوا علماء نفس أو علماء اجتماع أو علماء فى الطبيعة ممن كانوا يغلبون الملاحظة على الجدل النظرى وينتهون فى مذاهبهم إلى تركيبات يغلب فيها عنصر الخيال على عنصر العقل والمنطق.

* * * *

النسنية البيرانية - الحقيقة والواقع - المستويات المختلفة للواقع.

صدرت كثرية مين دى بيران[٢] عن كثرية بسكال وملبرانش. وكل أصالتها قائمة فى الفكرة التى كونها صاحبها عن الشعور، والحقيقة الأولية عنده - كما هى عند ديكارت - هى «أنا أفكر». ولكنه أقام هوية بين «أنا أفكر» و «أنا أريد»، ولما كانت الإرادة لا تتحقق إلا بالحركة أو الفعل الذى تظهر فيه، أى فى المجهود الذى تبذله لتتغلب على مقاومة العضلات، فسينتهى بنا الأمر إلى القول بهوية بين «أنا أريد» و «أنا أحرك». وما يكون الشعور ليس هو هذه العلاقة القائمة بين شيئين مثل المخ والعضلات، أو الجوهر وأحواله، بل إن كل موضوع - ظاهرة كان أو جوهراً - وكل رابطة بين موضوعين لا توجد إلا بالنسبة إلى ذات لها وجودها المستقل، ولما كان هذا الموجود

(١) L'analogie

(٢) Maine de Biran

بذاته أو الشعور لا ينفصل عن فعل الإرادة، فالرابطة الأولية ليست موضوعية بل ذاتية. والشعور هو الفعل الحركي، وهو الحرية التى لا تعنى مع ذلك قدرة مطلقة لأن الفعل الذى لا يصطدم بعقبة ما ولا يرجع إلى ذاته لا يكون فعلاً مشعوراً به. وعلى ذلك، ففاعلية الأنا حرة ولكنها محدودة (مقال فى أسس علم النفس، طبعة نافيل، القسم الأخير، الفصل الأول، صفحة ٢٠٢، ج ١).

والشعور، فضلاً عن أنه يعنى الحرية فهو يعنى كذلك اليقين، فأنا أعرف عن طريق علم يقينى وشعور مطمئن أنى أكون موجوداً ما دمت أفكر، أعنى ما دمت أريد. أجل! إنى لا أفهم كيف تحرك ارادتى عضلاتى، ولكن ليس من الضرورى أن نفهم لكى يكون لدينا يقين. وإذا فهمت فعلى فأن هذا سيزيد من معرفتى به، ولكن هذا لن يكون له أدنى تأثير على يقينى. ذلك أن الحقيقة ليست هى المعقولية؛ إذ إن لدينا أشياء يقينية كثيرة، ولكنها ليست مفهومة. فالحقيقة هى إدراكنا لواقع ملموس، وقد رأى بيران أن حركة الفكر لا تكون من الماهية إلى الوجود، بل من الوجود إلى الماهية، وذلك بالنسبة إلى جميع طبقات الحقيقة، وأنا أصل إلى حقيقة وجودى فى اللحظة، أصل إلى حقيقة طبقات الحقيقة. وأنا أصل إلى حقيقة وجودى فى اللحظة التى أخاطر فيها بهذا الوجود فى فعل من أفعال الإرادة. وفى نفس اللحظة، أصل إلى حقيقة «الأنا» وأكتشف أن لى بدنًا، ذلك أن مين دى بيران لم يقل – كما فعل ديكارت – بأننا أكثر يقينا بوجود نفوسنا منا بوجود أبداننا. فاليقين بوجودنا يتضمن فى نفس الوقت وبطريقة لا انقسام فيها وجود الحدين اللذين يرتبطان منذ البدء ارتباطًا أوليا (النفس والبدن)، وجميع لحجج التى يقول بها الميتافيزيقيون فى إنكار هذه الظاهرة لا غناء فيها، إذ يجب ألا نضحى ببداهة الشعور على حساب بداهة العقل، وهذا ما فهمه أيضا ملبرانش حق الفهم.

وإذا كان اليقين مرتبطًا بالشعور، فإن ميدانه محدد كل التحديد، فلن يشعر الأنا إلا بما يترجمه من ذات نفسه فى أفعال، ولن يتقدم العلم إلا طريق سلسلة من الحدوس نستطيع أن نكشف فى داخل عمليات الأنا عن خصائصها وآثارها. وبهذا يصل الأنا

إلى معرفة نفسه باعتبار أن به وحدة، وأن يظل هو هو ، وأنه يمثل أيضًا علة الفعل ورمز الحياة، وكما أن هناك علم نفس بحت، كذلك فإن هناك رياضيات بحتة وهى عبارة عن الشعور بالفعل الذى يكون به العقل - مبتدئًا من وحدة للمقاومة - سلسلة الأعداد والأشكال الهندسية، ونحن لا نعرف إلا ما نقوم به فى أفعالنا، وبعبارة أصح نحن لا نعرف إلا ما نشعر بفعله وما يدخل فى نطاق فعلنا الحركى، فإذا تألمت فأنا أعرف جيدا أنى أتألم، ولكنى لا أعرف ألمى، وإذا كنت لا أعرف الألم فى اللحظة - التى أعانيه فيها، فلن أستطيع من ثم أن أتذكره. إننى أتذكر أنى قد تألمت، ولكنى لا أتذكر ألمى. وليس هناك ذاكرة وجدانية[1]. والأنا لا يتذكر ذاته، وكل ما يتذكره هو أفعاله لا حالاته.

ولكن هذه الحالات موجودة، ولا نستطيع أن نشك فيها ما دام الأنا يتأثر بها، ولما لم يكن الشعور هو مصدر هذه الحالات، فلا بد أن يكون مصدرها شيئًا آخر. ومن ثم، فقد انتهى مين دى بيران إلى القول بمستويين أخريين للحقيقة الواقعية فى الإنسان: أحدهما قوامه مجموعة الإدراكات الحسية الغامضة التى تصلنا عن طريق جسدنا، والآخر أسمى من الشعور، وقوامه مجموعة العواطف التى تعلو وتسمو بنا بدلاً من أن تسف بنا. وهى ذات معنى رفيع، ألا وهى عواطف الشعور الدينى. وهذه المستويات الثلاثة للواقع تتصل بثلاثة أنواع من الإحساس: إحساس التأثيرات العضوية، أو الإحساس العضوى الباطنى العام[2]، والإحساسى العضلى الفعال أو الشعور، وثالثًا الإحساس بالدينى. ولا يوجد انتقال منطقى من أحد هذه المستويات إلى الآخر، لكن يترتب كل منها فوق الآخر كثلاثة أنواع الحقيقة أو الكمال التى قال بها بسكال، كما أنها موضوع لثلاث صور مختلفة للتجربة، ولكن علينا ألا نخطئ فى فهم ما يعنيه مين دى بيران فى فلسفته من كلمات «التجربة والحواس»، فإن لها أكثر من معنى واحد، فعندما يقر عبارة الحسيين التى يقولون فيها أنه «لا شىء فى العقل إلا ومصدره الحواس»، فإنه لا يفهم من هذه العبارة ما يفهمه «كونديناك» منها؛ لأنه يعتقد أن جميع

---

(١) mémoire affective

(٢) cénésthésiqe

حواسنا ليست بذات طبيعة واحدة، وليست على مستوى واحد كإحساساتنا البصرية واللمسية والسمعية التى تكون بتضافرها عالم الأشياء المحسوسة أما الشعور عند بيران فمعناه النشاط الحر، وأخيراً فإن الإحساس الدينى معناه الإحساس باللطف الإلهى وبتأثير الله علينا.

ولكى يفسر مين دى بيران إمكانية وجود هذه المستويات الثلاثة بعضها إلى جانب البعض الآخر، على الرغم من استقلال كل منها عن الآخر ، وعلى الرغم من أننا لسنا على يقين إلا من مستوى واحد فقط من بينها وهو المستوى الذى يحتوى على ظواهر نشاط الأنا، انتهى إلى القول بأن علينا أن نعتقد - وإن كنا نعجز عن معرفة ذلك - بوجود عالم من القوى المتنافرة التى ترتبط فيما بينها بمجموعة من العلاقات. ما عسى أن يصير إليه الأنا فى حالات النوم وفى جميع لحظات حياتنا التى تغيب فيها عن نفوسنا؟ وما عسى أن يصير إليه البدن عندما يكف عن مقاومته لأفعالنا، فتنعدم بذلم مظاهر وجوده؟ بعد أن حاول بيران أن يفسر الفكرة التى لدينا عن ثباتهما (ثبات الأنا والبدن) عن طريق القول بأن نور الشعور لا يخبو أبداً بدليل قدرته على أن يوجه إلى نفسه هذا النوع من الأسئلة السابقة فى اللحظات التى يغيب فيها وجود الأنا والبدن معا، انتهى إلى اكتشاف ملكة غابت عنه حتى ذلك الحين، توجد فى باطن إدراكه، ألا وهى العقل أو ملكة المطلق. فالعقل - بهذا المعنى - هو الذى يحملنا على الاعتقاد بوجود النفس والبدن والله وكثير من الجواهر، أو - بعبارة أصح - هو الذى يحملنا على الاعتقاد بوجود قوى جوهرية. ونحن لا نعرف عن هذه القوى إلا آثارها التى تتجلى لنا فيها بدرجات متفاوتة لكن ليس ثمة ما يخول لنا الزعم بأننا نعرف كمال كل ما تشتمل عليه أليس يوجد فى أنفسنا مناطق لا يصل إليها نور الشعور وتنمو فيها قوى مجهولة تغذيها مؤثرات لا نعلم عنها شيئًا؟ أو ليس يتم بين هذه الجواهر اتصال سرى متبادل لا نعلم عنه شيئًا ويتبع الإحساس العضوى الباطنى العام أو الإحساس الدينى؟ إذا أردنا أن نتحدث عن التقوى فقط أليس يوجد تأثير من بعضها على البعض الآخر؟ ثم ألا يؤثر اللّه علينا عن طريق لطفه، كما أننا نبادله الفعل بالعبادة؟ ليس

---

(١) L'analogie

أمامنا ما يهدينا فى هذا العالم الذى نجهل أكثره؛ لأنه يتعدى قوانا، إلا منهج المماثلة [1]. فإذا لاحظنا تأثير الأنا على البدن، فإننا نستطيع أن نتصور عن طريق منهج المماثلة تأثير الله على النفوس، وقد انتهت البيرانية إلى مذهب فى الذرات الروحية ظلت فيه الصلة بين الجواهر غير قابلة للفهم أو المعرفة.

وهكذا فإن كثرية مين دى بيران لا شك فيها، وقد وضع هو نفسه مذهبه فى مقابل واحدية المثاليين الألمان والماديين، وكذلك فى مقابل جميع الفلاسفة الذين يبدءون من الوجود (الواحد) الضرورى ويحاولون أن يستخلصوا منه كل ما هو موجود، وقد قال فى ميدان الوجود وفى ميدان الفكر بوجود مستويات منفصلة متنافرة. ولكن أقواله البرجاتية محدودة جدا، ومشكوك فيها أيضًا. فقال بالبداهة الباطنية على أنها معيار للحقيقة النفسية، وهو يقصد البداهة الشعورية التى تتميز تمامًا عن البداهة المنطقية، ولكن لا صلة لها بمعيار المنفعة مطلقًا. وظل إبان الفترة التى تراءى له فيها أنه اكتشف وجود مستوى ثالث للإحساس، وهو الإحساس الدينى، تنتابه الشكوك فترة طويلة، ربما استمرت حتى وفاته، حول قيمة هذا الإحساس أصالته. فهذا الإحساس يتميز ولا شك عن الأحساس بالجهد أى الإحساس العضلى، ولكن أليس ثمة ما يجمع بينه وبين الإحساس العضوى الباطنى العام؟ إن ما نستشعره داخل نفوسنا من سيطرة قوة سامية لا بد أن يكون على صلة ما بتلك الآثار الغامضة التى تخضع أبداننا لها، ولم ينقذه من الشك أحيانًا إلا ثراء عاطفته الدينية وقوتها فى ميدان العمل. ومن أجل هذا، فقد بدا له من الصعب أن نقصر فوائد الصلاة على تلك التراتيل التى نرددها فى أثنائها، أو على حركات الجسم أو على شعورنا بالرغبة فى السلوى والعزاء لنفوسنا فى أثناء تأديتنا لها، فقيمة الصلاة عند بيران كما يشرحها لنا فى مواضع أخرى، قائمة – على العكس من ذلك – فى تلك الإشراقات الربانية التى تشرق علينا فى أثنائها، وفى تلك التصورات الرفيعة التى تغمرنا فيها، وفى شعورنا بأننا بالقرب من اللامتناهى. ومن ثم، ففلسفة مين دى بيران تبدو فى مجموعها كثرية، لكنها ليست برجماتية.

* * * *

أوجست كونت: الكثرية المنهجية العلمية(١)- البرجماتية العلمية - التأليف الذاتى - البرجماتية الدينية.

قامت كثرية مين دى بيران على ما يمكن أن نسميه بالمذهب الوضعى النفسى، أى على خضوع العقل للتأثيرات الآتية :(١) لهذه المجموعة من الظواهر التى تصدر عن التجربة الباطنة والتى تتميز بخاصة بأنها لا يمكن أن توجد إلا إذا خضعت لمعرفتنا وكانت مشعوراً بها، (٢) لكل هذه الحالات التى لا يوجدها الأنا ولكنه يتأثر بها فى أثناء مقاومتها لفعله، والتى تشتمل من ناحية على الحالات الوجدانية وعلى إحساسات سلبية تصدر عن البدن ، ومن ناحية أخرى على العواطف الدينية التى تأتى من لدن الله.

أما أوجست كونت فقد نظر إلى التجربة الباطنة على أنها خاطئة بالضرورة، وتستطيع العلوم الوضعية وحدها - وهى المؤسسة على التجربة الظاهرة - أن تضع للفوضى العقلية التى تهدد النظام الاجتماعى وأن توفق بين العقول فى المعتقدات الجمعية التى توحد بين الرغبات الفردية، ذلك أن كونت لم يفصل قط بين ميدان النظر والعمل، وكان يقول منذ سنة ١٨٢٤: «إنى أمقت مقتًا شديداً كل الأعمال العلمية التى لا أرى فيها منفعة من قريب أو بعيد» (رسالة إلى فالا). والعلم الذى يضع حد المناقشات الفلاسفة هو وحده الذى فى وسعه أن يلعب الدور الذى لعبته الأديان الوضعية طوال القرون، ولكن لكى يستطيع العلم أن يقوم بالدور الذى يتطلبه منه تطور الفكر، عليه أن يتخلص من كل آثار الماضى اللاهوتية والميتافيزيقية فى تصوراته، وسيؤدى حتمًا فى نهاية الأمر إلى الوحدة التى أدى عدم وجودها فى الماضى إلى خلق الأساطير والمذاهب النظرية.

ويؤدى تصنيف العلوم القائم على استخلاص الخصائص الموضوعية للظواهر إلى إيجاد نظام بينها وبين موضوعاتها قائم على وجود تدرج بينها وأيضاً على اعتماد كل منها على الآخر. كما يؤدى إلى إيجاد سلم تطورى يوجد فيه العلم الأكثر تجريداً

(١) Méthodologique

وعمومية فى أول السلم، وينظر إليه على أنه شرط وأساس للعلم الأكثر تعقيداً والأكثر خصوصية الذى يوجد تحته مباشرة. وتوجد العلوم الرياضية فى أول السلم؛ لأن جميع العلوم تفترضها، ولأن الرياضيات تمتاز بأنها أكثر العلوم بساطة، ثم يلى الرياضيات فى السلم العلوم الأخرى التى تتدرج بحسب ازدياد درجة تعقيدها وقلة درجة عموميتها. فيلى الرياضيات علم الفلك فالطبيعة فالكيمياء فعلم الحياة وأخيراً يأتى العلم الذى وضع كونت اسمه وهو علم الاجتماع. وليس هذا التصنيف مصطنعًا بل إن له قيمة موضوعية. ففضلاً عن أنه يظهرنا على تسلسل العلوم ونظام تطورها التاريخى فإنه يبين الروابط الواقعية التى تربط الظواهر بعضها ببعض، وهو بهذا المعنى فلسفة حقيقية، فلسفة تحل محل الصروح القديمة للميتافيزيقيا، فلسفة للعلوم ستكون وحدها الممكنة والمشروعة منذ الآن.

|| «ولكن يجب ألا نخلط بين هذا التنظيم للمعارف الإنسانية وبين رد موضوعاتها أو الظواهر التى تتناولها إلى الوحدة، إذا لم يكن ادعاء الفلاسفة فى جميع الأزمنة إرجاع جميع الظواهر إلى مبدأ واحد وتفسيرها بقانون واحد إلا «وهم مغرق» . إن الوسائل التى فى وسع العقل البشرى أن يستخدمها ضعيفة جدا، ودرجة التعقيد التى عليها الكون لا تسمح بأن تجعل هذا الكمال العلمى فى متناولنا» (دروس فى الفلسفة الوضعية، ج١، صفحة ٢٨، طبعة شليخر). وفضلاً عن ذلك ، فحتى إذا افترضنا أننا استطعنا الوصول إلى هذا المبدأ أو القانون، فإن الفلاسفة قد بالغوا كثيرًا فى الفوائد التى قد نجنيها من ورائه وفى تحقيقه للوحدة التى ننشدها، ومن أجل ذلك، فحسبنا لكى نحقق تنظيم العلوم أن يكون المنهج واحداً، دون أن نطالب بأن يكون المذهب كله به نفس الوحدة. إذ يكفى أن يكون متجانسًا فقط. اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية، وإذا كان المنهج واحداً، فليس معنى ذلك أيضًا أنه يسير على نمط واحد، إذ هو يؤقلم طرقه ويكيفها بحسب كل علم على حدة، بل وفى شعاب علم واحد؛ رئيسى، وحتى فى الانتقال من علم إلى علم. «يؤدى تطور كل علم إلى إدخال تغييرات فى المنهج الوضعى العام، وهذه التغييرات تكون محدودة بالظواهر الخاصة بهذا العلم، وتطبعه بطابعه الخاص.

ومن هنا فقط، يتخذ هذا العلم خاصته المميزة التى يجب ألا نخلط بينها وبين خاصة أى علم رئيسى آخر (ج١، صفحة ٥٨ - ٥٩)»||.

وتصنيف العلوم لا يحدد لنا العلاقات القائمة بينها فحسب، بل يعين لنا الفوارق التى تميز كلا منها عن الآخر، وكما أن العلوم التى تدرس الظواهر غير قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر. كذلك فإن هذه الظواهر نفسها لا بد أن تكون متكثرة، ولما كان كونت حريصاً على أن يقيم نظامًا أكثر من أن ينشئ وحدة، فإنه لم يشأ أن يرجع العلم الأكثر تعقيداً إلى العلم الأكثر بساطة، إذ إنه على الرغم من أن الأول يعتمد على الثانى إلا أنه سيظل متميزاً عنه. وقد أقام أولاً تعارضًا رئيسيا بين الأجسام اللاعضوية والعضوية. فإذا شاهدنا جميع الظواهر التى تتم كذلك فى الأجسام الحية فى آلية وفيزيائية وكيمائية، وتلك التى تتم كذلك فى الأجسام اللاعضوية فسنجد أن هذه الظواهر تتم فى الأجسام الأولى بنظام خاص. وهذا النظام هو ما يجعل تلك الأجسام أجسامًا حية بمعنى الكلمة فهذه الظواهر لن تكون مفككة بل متماسكة، وتكون مجموعة وسلمًا تطوريا، ولا تفهم إلا بفكرة الغاية التى تسعى إليها. وقد رفض أوجست كونت أن يرجع حتى فى ميدان الطبيعة اللاعضوية الكيمياء إلى الفيزياء، والفيزياء إلى علم الفلك، وفى ميدان الطبيعة العضوية رفض أن يرد علم الاجتماع إلى علم الحياة: «يستحيل علينا أن ننظر إلى الدراسات الجمعية، دراسة النوع، على أنها مستخلصة من دراسة الأفراد ما دامت الظروف الجمعية التى تغير عمل القوانين الفسيولوجية هى الأساس الحقيقى فى دراسة الأفراد» (صفحة ٥٢).

ولم يقتصر كونت على القول بالانفصال بين العلوم المختلفة، ذلك الانفصال الذى يرجع موضوع العلم الأعلى مستقلا عن موضوع العلم الأسفل أو الذى يليه، بل قال بالكثرة كذلك فى موضوع العلم الواحد، ولم يوافق مثلاً فى الفيزياء على إرجاع كل القوى إلى الوحدة عن طريق فروض ليست فى الواقع إلا امتداداً للتفكير الميتافيزيقى فى المعرفة الوضعية، فمن العبث القول بوجود تيارات يقولون عنها: إنها تنبعث من المادة دون أن يكون لها خواص المادة وأن نرجع عن هذا الطريق مجموعة الظواهر التى تبدو ذات خواص متميزة، وعلى درجات مختلفة من التعقيد، إلى ظاهرة واحدة بعينها (ج٢، صفحة ٢٢٨). فإذا كان من غير المحتم علينا أن نعتمد فى علم الفيزياء

على قوة واحدة مثل الضوء أو الحرارة أو الكهرباء، فليس من الضرورى كذلك أن نكلف أنفسنا فى علم الكيمياء مئونة تقليل عدد العناصر البسيطة وإرجاعها إلى عنصر فريد أولى (ج٣، صفحة ٤٢).

|| «لا يقوم ذلك الفرض الباطل إلا على أساس هذا المبدأ المزعوم: مبدأ الاقتصاد والتبسيط فى الطبيعة. وهو مبدأ فضلاً عما يتصف به من غموض فهو لا يستطيع أن يصمد أمام أية مناقشة جدية. وقد آن لنا أن نشكك اليوم كل العقول فى أصل هذا المبدأ الذى يقوم على أساس لاهوتى واضح، وفى كل هذه الفروض الخاطئة يجعل العقل- بطريقة تلقائية، ودون علم منه – من رغباته غير المشعور بها قوانين ضرورية للعالم الخارجى، مع أن هذا يظهرنا فى كل جزء من أجزائه على أنه أكثر تعقيداً من أن يتلاءم مع عقلنا الناقص» (ج٣، صفحة ٤١)".

ونحن لا نلتقى بالكثرة فى داخل العالم الذى نعرفه فحسب، بل إن هذا العالم نفسه عالم متناه محدود يحوطه من جميع الجهات ظواهر لا نستطيع أن ننفذ إليها بمعرفتنا. ولم يستطع بعد الفلاسفة وعلماء الفلك التمييز تمييزًا كافيًا بين النقطة الشمسية والنقطة التى تستحق أن تسمى بالنقطة الكونية (ج٢، صفحة ٤).

وعلى هذا، فقد كان أوجست كونت فى فلسفة العلوم كثريا صريحًا، ولكن الكثرية عنده لا تمثل تراخيًا للرابطة المنطقية أو انتقاصًا للجبرية التى فى الطبيعة، وليست وسيلة لكى نضع فى الكون ضربًا من الإمكانية التى تمتد بالممكن وتفتح الطريق لفروض ميتافيزيقية جديدة، بل كان كونت على العكس من ذلك من أنصار المذهب العقلى الذى أراد أن يحد من أطماع التفكير النظرى ويحصره تمامًا داخل المعطيات الحسية ويخضعه لمنطق الوقائع.

ونستطيع أن نقول: إن كثرية كونت مرتبطة بالمذهب البرجماتى من ناحيتين: أولاً، لأن كل فكرة لا بد أن تصدر عن الظواهر وتنتهى إليها، وعلى ذلك فليس للفكرة قيمة إلا بالقدر الذى تتلاءم به مع العالم المحسوس، وهذا ما يعبر عنه بالعبارة: « العلم ومنه

إلى التنبؤ، والتنبؤ ومنه إلى الفعل. وثانياً؛ لأن المنهج الموضوعي يسقط من حسابه المشكلات التي لا تحل والتي تؤدي بنا إلى مناقشات لا نهاية لها، وإلى حالة من الفوضى العقلية، وبذلك يتيح اتفاق العقول فيما بينها، ويمهد الطريق إلى تحقيق نوع من النظام الأخلاقي بعد أن يكون قد فرغ من تحقيق النظام العقلي، ومن ثم - عن طريق اتفاق المعتقدات - يبشر بقيام دين جديد.

وفي فلسفته الثانية التي أكمل بها فلسفته الأولى دون أن يعارضها تجلت برجماتيته بصورة أوضح؛ إذ جعل كل معرفة خاضعة للمنفعة ولصالح الإنسانية. فإذا كان التأليف الموضوعي[1] مستحيلاً، ما دامت الأنواع المختلفة للظواهر، غير قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر، وما دمنا لا نستطيع أن نرجعها إلى قوة منتجة واحدة أو إلى مبدأ وحيد دون أن نقع في الميتافيزيقا، فلن نستطيع أن ننظم مجموعة معارفنا ونرجعها إلى وحدة حقيقية إلا إذا اتخذنا نقطة بدء أخرى، نقطة بدء ذاتية إنسانية. وإذا كان تصنيف أوجست كونت للعلوم قد بدا لنا ناقصاً بعض الشيء، فليس معنى ذلك أنه عديم الفائدة لأنه يمهد الطريق للتأليف الذاتي[2]. فنحن في حاجة إلى التفتيش في الكون الخارجي ومن خلال جبرية الطبيعة على قاعدة تقف في وجه أهوائنا الشخصية، وتجعلنا نألف التخلي عن مصالحنا ورغباتنا عن طريق ضغط خارجي نافع، ولن تتألف ميولنا المتنافرة إلا على هذا النحو، وإلا فسيكون الغلبة دائماً للأنانية الفردية، وهكذا فإن درس الخضوع الذي نتلقاه عن الأشياء يمهد لنا الطريق لكي نخضع فرديتنا إلى الوجود الجمعي الذي ليست هذه الفردية إلا لحظة عابرة فيه.

|| « والتأليف الذاتي بتوكيده الغلبة العامة للقلب على العقل يهتدي إلى وحدة العلوم كلها، في صلتها بحاجات الإنسانية ومصالحها وبتقدمها، ويعالج معارفنا المختلفة كما لو كنت تؤلف علماً واحداً في الواقع، هو علم الإنسانية، الذي ليست

---

(١) synthese subjective

(٢) synthese objective

أفكارنا الوضعية إلا بدايته وتطوره فى الوقت نفسه (مقال فى الروح الوضعية، صفحة ٢٤) ||.

وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن البرجماتية مفهومة على هذا النحو الجديد، لا تصلح أساسا للكثرية بل الأشبه أن تكون نتيجة لها، وذلك لأنها تبين لنا أن المعارف الوضعية كلها تجد وحدتها فى مساهمتها الضرورية فى حياة الإنسانية، وليست فى الحقيقة إلا عناصرها الجزئية. لكن كما أن وحدة المنهج الموضوعى فى العلوم لا تمنع أن تظل هذه العلوم متميزة، وأن تظل الظواهر متميزة كذلك دون أن تتعارض، كذلك فإن التأليف الذاتى عندما نطبقه على الأديان فإنه لا يحول دون كثرتها، فإذا كان هذا التأليف الذاتى قد أظهر لنا جميع العلوم وموضوعها المشترك فى خدمة الإنسان عن طريق تأليفه بين الفيزياء والكيمياء، ثم بين علم الحياة وعلم الاجتماع وعن طريق إظهار علاقة هذا كله بالأخلاق باعتبارها الغاية لكل هذه العلوم، فإنه عن طريق غير مباشر وبضرب من التوهم المتعمد يستند إلى غائية أخرى قوامها تلك الفكرة التى تقول بأن العالم قد خلق من أجل الإنسان، وبهذا يوفق بين هذين الطرفين اللذين كانا يبدون دائمًا على أنهما نقيضان.

والدين الجديد الذى يخلع فيه الوهم على أفكارنا ما ليس فيها، ويجعل لها قيمة فعالة بأن يحيلها إلى حقائق حسية ملموسة- لن يقدم للناس موضوعًا واحدًا ليقدسوه، بل سيقدم لهم ثلاثة موضوعات: الإنسانية أو الموجود الأكبر(١)، الأرض أو الوثن الأكبر(٢)، وأخيرًا الوسط الأكبر (٣) رمز الجبرية فى الطبيعة، وعلى هذا، فقد انتهى الأمر بالتأليف الذاتى إلى ضرب من التفاؤل تمتزج فيه عبادة الإنسانية بعبادة العالم، العالم الذى تجد فيه العبادة الأولى شرائط وجودها، ويستطيع الوهم أن يفترضه زاخرا بالخير حتى يدفعنا حبنا للموجود الأكبر إلى التضحية.

(١) Le Grand Eetre
(٢) LE Grand Fetiche
(٣) Le Grand Milieu

لكن من الخطأ أن ندعى على الرغم من هذا كله أن الكثرية والبرجماتية اللتين نجدهما فى فلسفة كونت شبيهتان أو قريبتا الشبه بكثرية وبرجماتية فشنر أو جميس. فلم يقل أوجست كونت فى أى موضع (إذ إن هذا كان سيكون تفكيراً ميتافيزيقيا منه) إن عدم قابلية أنظمة الظواهر لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر يفترض وجود «الممكن» فى الطبيعة وفى الإنسان. ولكنه مع ذلك يمهد الطريق لهذه الأقوال. وما يقوله أيضًا عن الأرض أو الوثن الأكبر، أليس يحملنا على التفكير فى النفس الأرضية عند فشنر؟ ثم إن فكرته عن الإنسانية باعتبارها الموجود الأكبر، ألا توحى إلينا باله وليم جميس؟ الحق أن الكثرية تدين إلى وضعية أوجست كونت بأكثر من كل ما لوحظ فى هذا الصدد حتى الآن. وفى المقال الشهير الذى كتبه بيرس[1] (مؤسس البرجماتية) بعنوان: كيف نجعل أفكارنا واضحة، نجد تلخيصا كافيا للفكرة الرئيسية التى تقوم عليها الوضعية الفرنسية فعلينا، فى رأى بيرس ، أن نقابل بين أفكارنا والظواهر الخارجية لكى تصبح أفكاراً واضحة، وعلينا أن نسأل أنفسنا عما تفترضه هذه الأفكار من تنبؤات وقواعد للسلوك. وأوجست كونت نفسه قد ذهب إلى هذاب الرأى حين قال أن أى فرض لا ينتهى آخر الأمر بالكشف عن ظاهرة جزئية أو كلية لن يظفر بأى معنى واقعى أو معقول.

* * * *

Peirce(١)

Le monde des esprits (٢)

Le psychophysique (٣)

Fechner (4)

فشنر : العلم والإيمان . عالم الأرواح[١] . الكثرية والبرجماتية

شهرة فشنر[٢] باعتباره مؤسس علم النفس الفيزيائى[٣] أكبر من شهرته باعتباره فيلسوفًا ميتافيزيقيا. ومع ذلك، فقد اعتبره وليم جميس المؤسس الحقيقى للكثرية. والحق أن الميتافيزيقا، كما تصورها فشنر ليست إلا امتدادًا للعلم، على نقيض المذاهب الأولية التى أنشأها المثاليون الألمان.

فالعالم الطبيعى يتخذ موضوع بحثه من الجانب الظاهرى فى الطبيعة، وهو الجانب الذى يستطيع أن يخضعه للملاحظة الخارجية ويعرفه بالاستقراء والإحصاء. أما موضوع دراسة الفيلسوف فهو الجانب الباطنى الذى لا يظهر إليه إلا بوساطة الحدس الشعورى المباشر. وليس من حق العالم أن ينكر ذلك الجانب الباطنى للأشياء، مع أنه يقع خارج ميدان بحث الخاص، لكنه يتطلب فقط عند دراستنا له ألا نتجاهل الحقائق العلمية التى نظفر بها منه بطريق غير مباشر وألا نتجاهل أيضًا المبادئ التى تفترضها، وحينئذ سنلمس سيطرة الجبرية هنا، كما تسيطر فى أى ميدان آخر، وذلك بنفس القوة التى يمكن أن يفترضها ويفترضها بالفعل البحث عن القوانين الطبيعية (شرح الفستا، ج الخامس، ص ١٤).

ولكن طرق المنهج العلمى لا تنحصر فى الملاحظة الخارجية والاستقراء والإحصاء. فإذا قلنا مثلاً بوجود نفس لأشباهنا، فإننا نقوم باستدلال تمثيلى (علمى). ولا يمكن أن نجعل مهمة العقل قاصرة على استنباط وجود ظواهر جزئية ابتداء من ظواهر أخرى عامة، إذ إننا نمتد بتصورنا النفسى الفيزيائى إلى جميع الأشياء، ونتخطى حدود المعرفة، لكى ننفذ إلى ميدان الاعتقاد. وينتهى العلم بالإيمان. وهنا لا تصبح الأشياء أمامنا أو بعيدة عنا، وإنما نحن الذين نكون داخل الشىء، كوجود الأجزاء داخل الكل.

Le monde des esprits (1)

Le psychophysique (2)

Fechner (3)

« والأرض» تحتوينا فى وحدتها، ونحن موجودون بداخلها. لكن إذا كنا بداخله، فسنكون جزءا منها. وعلى هذا، فسنكون مرتبطين معها بأوجه شبه لا تسمح بالالتجاء إلى المنهج الاستقرائى بمعنى الكلمة، بل إلى منهج التمثيل. (المجلة الفلسفية، يولية، أغسطس، سنة ١٩٢٥، فلسفة فشنر).

وإذا لاحظنا جرم الأرض وبنيتها ووظائفها فسيكون بوسعنا أن نكتشف الرموز والحركات واللغة التى تجيش بها حياتها الباطنية. ومن هنا، فإن الأرض تظهر أمامنا كما لو كانت حية، ولا نتصورها ميتة إلا من حيث إننا نوجه أنظارنا فقط إلى الظواهر المتكثرة التى يموج بها سطحها دون أن ننظر إليه نظرة كلية، فالأرض تكون كلا متماسك الأجزاء، شبيهًا بالجسد الذى تترابط أعضاؤه. وجميع أجزائها تتداخل فى إطار واحد محدد المعالم، يقومه من الداخل مجموعة من القوى والأفعال المتماسكة. وبنية الأرض صلبة تتحرك فوقها عناصر متحركة، وحركات هذه العناصر تتبع فى تنقلاتها الرئيسية اتجاهًا محددًا، هو مد وجزر، وتيارات بحرية هائلة، وأنهار ورياح، وفصول متعاقبة (المجلة الفلسفية. ص ٢٦).

ويتطلب هذا الكل المنتظم وجود نفس. ولم يقدر لنا أن نعرف النفس برموزها الخارجية التى توضح طبيعتها فحسب، بل نعرفها مباشرة لا عن طريق امتدادها بلا شك، بل عن طريق مشاركتنا لها. فإذا كانت أجسامنا أعضاء وعناصر للأرض، وإذا كانت متحدة بها كاتحاد أعضائنا بجسدها الخاص، فإن النفوس التى تمثل جانبنا الذاتي توجد متحدة بالنفس الكبرى، نفس الأرض، وتجد فيها وحدتها. والجسم الذى يضم نفسًا لا بد أن ينتج عن جسم ذى نفس أيضًا. «قد يحدث أحيانًا أن الأم تلد أطفالاً موتى، وتظل هى مع ذلك حية، ولكن يستحيل أن تلد أم ميتة أطفالاً أحياء» (المجلة الفلسفية، ص ٣٢-٣٣).

ويوجد فى داخل كل منا ظواهر متكثرة وإحساسات وإدراكات حسية وأفكار وعواطف تتفق وتتعارض، وتنفصل وتتصل، ولا بد لهذا التأثير المتبادل المستمر بين

تمثلاتنا من دعامة ضرورية يرتكز عليها، ألا وهى وحدة الشعور التى تفسر لنا إمكانية الروابط القائمة بين الظواهر الشعورية المختلفة، لأنها هى التى تضمها وتسيطر عليها. وما يصدق على شعورنا يصدق من ثم على شعور الأرض الذى يحملنا بين دفتيه، ولا تتم الصلة بين الأرواح، كما هى الحال فى التصورات، إلا بفض وحدتها فى شعور يضمها جميعًا. وليس هذا الشعور صورة مكبرة لشعورنا نحن فحسب، بل شعور مختلف اختلافًا كيفيا عن شعورنا وأسمى منه (ص٣٤).

ولا بد لنا فى أثناء دراستنا للأرض أن نعرف الكائنات السامية التى تعد وسائط بينها وبين الله، وكما هى الحال فى أقيانوسنا[١] (الأرضى)، يوجد فى الأقيانوس السماوى – وأمواجه أشعة من نور تسبح فيها الأرض نفسها – مخلوقات حية هي الأجرام التى تحيا هناك حياة إلهية. وبذلك نكون قد استطعنا تفسير الاعتقاد القديم الذى وصل إلينا منذ العصور الأولى بوجود مخلوقات مجردة من مناقصنا وشهواتنا، وهى رسل الله والقائمة بتنفيذ أوامره. فكانت أسطورة الملائكة تنبؤًا بما نقوله نحن الآن. ولكى يصل فشنر بعد ذلك إلى الله، لم يكن أمامه إلا دراسة وتعميق الفكرة التى قال بها عن الأرض والأجرام. فالله هو الموجود الذى يضم ويحتوى ويوحد كل المخلوقات. وكما أن روحنا هي الرابطة التى توحد تصوراتنا، كذلك فإن روح الأرض هى التي تضم وتوحد جميع نفوس المخلوقات (من أناس وحيوانات ونباتات). وأيضًا فإن الروح الكلية المطلقة هى التى تضم وتوحد بين جميع نفوس الأجرام، وعن طريق هذه الأخيرة توحد بين نفوس الأحياء كلها. هذه الروح الكلية تقابل الأرواح المتناهية، كما يقابل الشعور التمثلات الشعورية الجزئية وتوحدها، أى إن الروح الكلية تضم الأرواح الجزئية وتحتويها لكنها تتميز عنها وتسيطر عليها.

---

(١) océan

(٢) lassevitz

(٣) pauglsen

وعلى ذلك، ففلسفة فشنر تبدو كثرية إلى حد بعيد، ولكن ما عرضناه منها حتى الآن ليس إلا أحد جوانبها فقط، فقد نظر إليها على العكس من ذلك بعض مؤرخي الفلسفة الألمان من أمثال «لاسيفيتز»[٢]، و «بولسن»[٣] على أنها ضرب من وحدة الوجود المثالية؛ إذ أدهشهم ما قاله صاحبها من تتابع واتصال الجواهر، ومن وحدة القانون الذى يسيطر عليها، ومن تأثر الله فى الكون الذى يظهره هذا القانون. لكن إذا كان فشنر قد أكثر من الحديث عن الجبرية، فإنه لم يمهل الحرية أيضًا. ذلك أن الجبرية تؤدى فقط إلى القول بأن نفس السوابق تؤدى إلى نفس النتائج واللواحق. ولكنها لا تؤدى مطلقًا إلى القول بأن نفس الظروف تتكرر هى هى نفسها دون أدنى اختلاف؛ إذ إن العالم يتطور تطورًا متصلاً، ويتخذ دائمًا صورًا جديدة، ويختلف فى كل لحظة عما كان عليه سابقًا، وهذه الجدة لا تفسر بالرجوع إلى الماضى؛ أى إنها لا تفسر بالاعتماد على الجبرية.

فعلينا إذًا أن نقيم وزنًا فى هذا العالم، للاتعين، إذا أردنا أن نفسر كل صيرورة حقيقية، وما دام الكون، سواء تصورناه ككل، أو فى الأجزاء التى تكونه، يتطور، على هيئة ظواهر جديدة لا يوجد بينها وبين سابقاتها أدنى وجه شبه، فعلينا أن نقيمه على مبدأ الحرية كما أقمنا شعورنا وإرادتنا على هذا المبدأ نفسه. وهذا المزيج من الجدة التى لا سبيل إلى التنبؤ بها ومن الارتباط الضرورى يفسر بوجود مزيج من الحرية والجبرية فى هذا العالم، ولذلك فإن الحرية ليست قاصرة على الإرادة الإنسانية، بل هى مبدأ كونى.

وهى مصدر الصيرورة والارتقاء الكيفى والقيم الأخلاقية، ولكن فشنر يأبى أن يدع العالم فى هذا الجو من اللايقين الذى يرجع إلى ما فى قرار العالم من إمكان[١]. لم تكن شخصيته كعالم فحسب هى التى جعلته يأبى ذلك، بل إن تفاؤله أيضًا هو الذى جعله يأباه؛ إذ إنه اعتقد أن الله قد يترك للبشر أكبر قسط من الحرية ليتخيروا السبل

(١) contingence

التى يشاءون، ولكن هذه السبل تتلاقى وتعود بهم إلى النقطة التى عينها هو لهم، بعد أن يكونوا قد مروا بكثير من المنعطفات المترجحة فى التنبؤ، ومن خلال تجارب هم المسئولون عنها.

هذا البناء الميتافيزيقى للكون موضوع، للاعتقاد لا لليقين. والاعتقاد عند فشنر لم يقم على مبدأ التماثل فحسب، بل على شعور الإنسان بالحاجة إلى الاعتقاد، وعلى إرادته ألا يرفض الأفكار التى من شأنها أن تزيد من قوتنا فى التمسك بالحياة، وبالحياة الراضية. فهو يقول: «إنى أسلم بأن هناك غريزة أولية للإنسان، وأعتقد أن الشىء لا يكون حقا ما لم يكن صالحًا فى الوقت نفسه للاعتقاد، وأن الشىء الأحق هو الأحسن (المجلة الفلسفية، نفس السنة، ص ٢٧)، ولكن ما الذى يضمن لنا أن تكون الأشياء قد خلقت لصلحة الإنسان، وأن وجود حاجاتنا يكفى للبرهنة على وجود ما يشبعها؟ إن تفاؤل فشنر الأصيل قد حول الاعتراض إلى حجة، حجة فيها وفاق بين الحق والخير، وكل فكرة تبين عن بطلانها إذا ما افترضناه صحيحة ذلك بأنها ستحدث عندئذ فى أفكارنا وعواطفنا وأفعالنا آثارًا، تجر وراءها مساوئ، وتضر بعادة الإنسان.

وهكذا نرى كيف كان فشنر برجماتيا، فإذا عجزنا عن البرهنة على صحة فكرة عن طريق التجربة، فلن يكون أمامنا إلا أن نبرهن عليها عن طريق ما تشير إليه من منفعة أو خير. وكل نظرية يحكم عليها بالنظر إلى نتائجها، وعلى الرغم من ذلك، فهناك فارق كبير بين برجماتية فشنر والبرجماتية عند جيمس؛ إذ إن الحقيقة عند فشنر سابقة على تفكيرنا، وتستند برجماتيته إلى نظرية التفاؤلية التامة. فالأحسن عنده هو الحق؛ لأن هذا العالم هو خير العوالم الممكنة، وإذا كانت الحقيقة متفقة مع ما هو خير، فذلك لأن الواقع نفسه فى صميمه ليس إلا الجهد أو الخطوات التى تنفذها إرادة خيرة بخيرية سامية، وينتج من ذلك أن المعتقد المفيد النافع له وجود حقيقى، وهو يدخل ضمن نظام الغايات التى يرتبها الله ابتغاء للنجاة الكلية (المجلة الفلسفية، ٢٠ ، ٢١).

* * * *

---

(١) Renouvier

رينوفييه[1] : الكثرية المنطقية والبرجماتية - الكثرية الميتافيزيقية.

|| « كتب جبرائيل سياى يقول: « لم يكن رينوفييه كثريا بطريق الصدفة، ولم تكن كثريته غير متفقة مع مبادئه، بل كان كذلك باختياره وعن طريق الاقتناع، وكانت كثريته نقطة البدء فى تفكيره: نجدها فى منهجه، وفى النتائج التى وصل إليها فى منطقه وفى فلسفة العلوم وفى فلسفة التاريخ وفى أخلاقه وفى الشكوك الميتافيزيقية التى تتوج تصوره للعالم» (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، أكتوبر - ديسمبر، سنة، ١٩٢٥، كثرية رينوفييه، صفحة ٤٠٧)» ||.

الفلسفة فى نظر رينوفييه تكمل العلوم، ولكنها ليست علمًا، فالعلوم لا تتناول بالبحث المبادئ ولا المفهومات المجردة التى تبدأ منها، ومن أجل ذلك كان العلماء على اتفاق فيما بينهم، وترجع القيمة النظرية لفروضهم إلى أن هذه الفروض تفيد فى تنظيم مجموع الظواهر والربط بينها، دون أن يكون للتجربة تأثير عليها، وتتميز العلوم من ثم بعضها عن البعض الآخر كما تتميز فروضها، ولذلك فلن نستطيع أن نرجعها إلى علم واحد لأن ذلك سيكون بمثابة إقامة أسس مجردة لموضوعات لا سبيل إلى تحققها إلا فى مجموعة خاصة من الظواهر فقط، والخطأ الأكبر الذى وقع فيه جميع العلماء أنهم أخضعوا جميع الظواهر لمقولتى الامتداد والكم فقط، وهاتان المقولتان لا تستخدمان إلا فى الظواهر البسيطة جدا.

وليست الفلسفة هى العلم بالمعنى الذى يفهمه العلماء، بل إنها ليست كذلك علمًا من العلوم، وذلك لأنها على عكس العلوم التى تسلم بمبادئ معينة دون مناقشة، تناقش مبادئها الخاصة. والفلسفة لا تنتظر إقبال الحقيقة عليها من الخارج أو من نور علوى يأتى من العالم المعقول فتشرق به عقولنا، وهى ليست مبدأ غير قابل للشك، وليست قابلة لبرهنة عقلية خالصة. إذ إن الفيلسوف يضع مبادئه عن طريق عقله الشخصى الذى يخضع قواه الباطنية، ومن ثم يتأثر بالهوى والإرادة.

ونحن لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف إلا مجموعة من التمثلات والروابط القائمة بينها، وهذه الروابط الأولية القائمة بين تمثلاتنا هى المقولات، وهذه المقولات تكون حاضرة فى كل تجربة، وهى كلية، ولما كانت هى التى تجعل التجربة ممكنة فلن

تستطيع التجربة أن تمحوها، وهى على ذلك ضرورية، ولكى يرسم رينوفييه لوحة المقولات لم يتبع فى ذلك طريق الاستنباط. ولا طريق التركيب الأولى، بل استخلصها من تحليله للتجربة ومن حكمه على قيمتها عن طريق نتائجها، فوصل من ذلك إلى تسع مقولات: الرباطة، والعدد، والوضع، والتتابع، والكيف، والصيرورة، والعلية، والغائية، والشخصية، ولما كان موضوع التمثل لا يوجد إلا فى التمثل، ولا وجود للتمثل إلا فى الشعور، فبوسعنا أن نقول: إن جميع المقولات ترجع فى النهاية إلى قانون الشخصية بعد التسليم به أولاً. ولكن الشعور ليس هو مبدأ الوحدة الذى نستطيع أن نستخلص منه المقولات استخلاصًا أوليا، بل هو واقعة من الوقائع. وجميع المقولات تقع فى مستوى واحد، ولها نصيب متساو من الحقيقة، وقد وافق رينوفييه على كل المقولات التى بدت أمامه ضرورية لفهم الوجوه المتعددة للحقيقة والزمان والمكان والعدد والصيرورة من ناحية، وللقوة والغائية والشخصية من ناحية ثانية، وبهذا جعل مذهبه مزيجًا بين الجبرية والإمكان.

لكنه ظل بمعنى من المعانى عقليا؛ لأنه لم يعترف بواقع آخر خلاف واقع التمثلات والروابط القائمة بينها. وقد أقر الصيغة الإيقانية العقلية التى تقول: الحقيقة هى توافق الأشياء مع العقل، لكنه جعل من التمثل الوجود نفسه، ولا شك أن الحقيقة نسبية بمعنى أنه لا وجود لها إلا فى الروابط القائمة بين الأشياء لكنها مطلقة من حيث إنها التعبير الموافق للواقع؛ إذ لا شىء يمكن تصوره وراء الجوهر واللامتناهى والمطلق.

وكثرية رينوفييه العقلية برجماتية فى الآن نفسه؛ إذ إن صاحبها قد أخذ بطرف من كل ما هو فى حاجة إليه ليفكر ويعمل حتى أصبح أولاً فيلسوفًا عقليا؛ إذ إنه بدون المذهب العقلى لن يكون ثمة نظام داخل الذهن، ولن يكون هناك اتفاق بين العقول ولا اتفاق بين هذه العقول والأشياء، ووحدة الحقيقة ليست مبدأ للعرفة، بل هى الخاتمة التى ينتهى عندها نشاط العقول بعد أن تكون قد اقتنعت واتفقت فيما بينها. وهى شرط لهذا التوافق، وللنظام العقلى والاجتماعى، وبهذا المعنى فإنها لا تتعارض مع الحرية بل تقوم عليها.

«الحق أنه لا وجود للحقيقة الضرورية التى يقال عنها: إن الجميع يسلم بها ولا يعارض فيها أحد، والواقع أنه لا وجود لأية حقيقة - كما برهن على ذلك هيوم بقوة - نعجز عن أن نشكك فيها عن طريق استخدامنا لنفس العمليات العقلية التى استخدمت فى الحصول عليها، وفى وسعنا أن نذهب إلى أبعد من هذا؛ لأننا من أجل أن نعطى للتفكير ثباتا وسندًا قويمًا، نزعم أنه تفكير ضرورى. لكن الفرض الضرورى ينتهى فى رأى رينوفييه كما هى الحال عند لوكييه[1] - إلى الشك وإلى هدم الحقيقة التى أقمناها عليه. وذلك لأن فى هذا النوع من الفروض لا نستطيع أن نفسر الخطأ، وإذ إن مصدره سيكون هو بعينه مصدر الحقيقة. وسنجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بالخطأ كما نسلم بالحقيقة، وسيكون هذا الخطأ مشروعًا بشرعية الحقيقة تمامًا، وعلى العكس من ذلك، فإذا ربطنا بين الحكم والحرية، فإن الخطأ سيفسر بسهولة، وسيصبح كل شخص مسئولاً عن الحكم الذى يلقيه» (مجلة الميتافيزيقا، صفحة ٤٢٠).

فليس اليقين إذن حالة سلبية للتفكير بل هو فعل تتضافر فيه جميع وظائف النشاط الإنسانى، وهو القوة التى تدفع الإنسان إلى الحكم أو هو القوة التى تمده بالموافقة القلبية، دون أن يكون فى حاجة إلى الكلام؛ وذلك لأنها قوة يمتزج فيها الهوى الوجدانى بفعل الإرادة، وعلى ذلك، فلا نستطيع أن نقول بوجود «اليقين»، بل نحن فقط أمام أشخاص موقنين، ولنا أن نشك فى كل ما وراء حدود ظاهرة الشعور. والمنهج الذى نتبعه للوصول إلى اليقين قائم على الجهد والفعل والإرادة، ويتحقق اليقين عن طريق توافق العقول، واتصال القلوب، ووحدة الأفعال. «ولكنه من عمل الحرية، وميثاق حقيقى بين الإنسان ونفسه، وضرب من العقد الشخصى».

ونلتقى بكثرية رينوفييه كذلك فى ثنايا مذهبه كله وفى المنطق العام الذى يرسم معالم هذا المذهب.

---

(١) Lequier

وإذا كان المذهب العقلى يقوم على وجود «الممكن» وإذا كان العلم يقتضى الحرية؛ نظراً لما يتطلبه من أعمال التفكير فى الأحكام، فمن الجلى أن العقل ليس فى حاجة، على عكس ما يقال عادة إلى افتراض وجود الجوهر واللامتناهي والمطلق وكل ما من شأنه أن يقضى على أساس كل يقين ويقضى على الحرية أيضًا، فإذا قلنا بوجود اللامتناهى فإن هذا سيؤدى إلى هدم مبدأ التناقض ولما كانت هناك رابطة منطقة بين مبادئ اللامتناهى والجوهر والضرورة فإن قضاءنا على اللامتناهى سيؤدى إلى القضاء على الجوهر والضرورة وكذلك إلى القضاء في الآن نفسه على تلك الأفكار السابقة التى تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية التى تتعارض مع مطالب الحياة العملية، وإن كانت تتمشى مع المطلق واللامتناهى.

والعدد يتنافى مع اللامتناهى بالتعريف ما دام كل عدد ليس إلا جمعًا أو إضافة، ولما كان العالم، وهو موضوع تفكيرنا،؛ أى مجموع تمثلاتنا، خاضعًا لقانون العد، فإننا لا يمكن أن نتصوره لا متناهيًا، ومن التناقض أن نفترض وجود عدد لا متناه من الكواكب، إذا كنا نقصد وجود هذا العدد اللامتناهى بالفعل.

وأولى النتائج التى نستخلصها من «قانون العدد» القضاء على الجوهر، سواء كان الجوهر موضوعًا أو ذاتًا. وإذا وجد المكان فلا بد أن يوجد عدد لا متناه من الأجزاء، اللهم إلا إذا كان المكان فى هذه الحالة ليس عبارة عن مجموع أجزاء بسيطة فحسب بل عن الامتداد الذى تكونه نقط ممتدة، وما نقوله عن المكان يجب أن يقال عن المادة التى ليست إلا صفة من صفاته، وعن الزمان الذى هو متجانس ومتصل كالمكان، وعن الحركة التى تصبح متكثرة عن طريق هذا الفرض ما دامت كل حركة تقتضى مرور عدد لا متناه من اللحظات بعدد لا متناه من النقط المكانية، والمقصود من هذا كله أضعاف تأثير اللامتناهى. وتصورنا لجوهرنا المفكر سيكون شبيهًا بتصورنا للجوهر الممتد، وذلك لأن الصور أو الأفكار التى سيكون مشتملاً عليها سواء كانت في حالة الفعل أو فى حالة القوة، سيحتاج من أجل أن يتتابع ظهورها فى الزمان إلى مستقبل لا نهاية له، والجوهر اللامتناهى عند أسبينوزا يشتمل فى سرمديته على حدود متكثرة لا عدد لها، ويضم بين دفتيه ما لا حصر له، ويحقق العدد اللامتناهى (مجلة الميتافيزيقا، صفحة ٤٣٠).

ولا يخلصنا قانون العدد من الشيء فى ذاته فحسب (الجوهر، اللامتناهى ...

إلخ) بل ويقدم لنا فى الوقت نفسه حلا لتلك النقائض المزعومة التى قدمها كانت؛ لأنه بدلاً من أن يتركنا حيارى بين الموضوع ونقيضه يفرض علينا اختيار الموضوع، ويرغمنا على تصور العالم باعتباره محدداً فى الزمان والمكان، وعلى تصور الأجسام باعتبارها مكونة من أجزاء بسيطة. ويقرر مبدأ « المنفصل» [١] الذى يجعل هناك مجالاً للحرية بدلاً من مبدأ «المتصل»[٢] الذى يؤدى إلى الجبرية المطلقة.

ولن نستطيع أن نتصور الوحدات الدقيقة التى تتكون منها الأشياء إلا على أنه ذرات روحية، وكل ذرة روحية تمثل ذاتى، وهى ليست جوهراً روحيا بل قانونا، قوامه الروابط الخارجية والباطنية القائمة بين التمثلات، ولا توجد الذرة فى نظر الذرات الخارجية والباطنية القائمة بين التمثلات، ولا توجد الذرة فى نظر الذرات الأخرى إلا على أساس قانون تمثل الامتداد بحيث إننا لو نظرنا إلى الذرة الروحية من الخارج لوجدناها ذرة مادية. وبهذا يتمشى مذهب الذرات المادية مع مذهب الذرات الروحية. وهذا تصوير رمزى للروابط القائمة بين الذرات الروحية، وهذا تصوير رمزى للروابط القائمة بين الذرات الروحية بعضها والبعض الآخر، وليس الجذب والتنافر الذى يتم بين الذرات المادية إلا تصويراً لما يحدث بين جميع الأفراد، الأناسى منهم وغير الأناسى، من اجتماع وافتراق فى الحياة الجمعية التى يحبونها، لكننا لا نستطيع أن نتصور الذرات المادية إلا فى الخلاء[٣].

وذلك لأننا لا نضمن إن سلمنا بالملاء [٤] عدم الوقوع فى الفروض التى قضينا عليها الآن، وهى: الانقسام إلى ما لا نهاية، والضرورة الكلية، واللاتعين المطلق. «ستدفع الأشياء بعضها بعضاً، ولن تطاق الحياة فى هذه الوحدة المطلقة، وفى هذه الهوية المطبقة» (مجلة الميتافيزيقا، صفحة ٤٣٦). ويظهرنا التاريخ على أن القول بالملاء قد أدى دائماً إلى الجبرية، في حين أن القول بالخلاء وبالذرات قول تمشى دائما مع الحرية والاختيار.

Le discontinu (١)

Le continu (٢)

Le vide (٣)

Le plein(٤)

وإذا أنكرنا اتصال الأجسام التى تملأ المكان، فإننا سننكر من ثم اتصال الأفعال التى تتعاقب فى الزمان؛ ذلك لأن الأفعال فى الزمان متميزة منفصلة، ومتقطعة.

كذلك قال رينوفييه بعدم التجانس المطلق بين مختلف الظواهر التى فى الكون، معارضًا فى ذلك النظرية التطورية التى تقر وحدة واتصال الجواهر، واختلاط الأشياء فى حالة عدم تحديدها الأولى، ولا ريب أن الصور العليا للوجود ليست إلا تطوراً للصور الدنيا، ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نرد الأولى إلى الثانية، وقد اقترب رينوفييه فى هذه النقطة من أوجست كونت، ولكنه لم يرفض أن يرد المتكثر إلى الواحد على أساس حجج منطقية فحسب، بل من أجل أسباب ميتافيزيقية أيضًا؛ إذ إنه ترك مجالاً فى الكون والعقل للإمكان والحرية. ولما كان رينوفييه فيلسوفًا كثريا، وفيلسوف «المنفصل» ، فإنه لم ينظر إلى قانون الوحدة المزعوم إلا على أنه «جرثومة ميتافيزيقية[١]». التى تسربت من الفلسفة إلى العلم نفسه.

* * * *

كرنو : نسبية المعرفة - عدم التجانس[٢] بين الأفكار الرئيسية - الصدفة[٣] .

لم يخلق لنا كرنو[٤] مذهبًا تاما، لكن لا شك فى أنه فى الجزء المكتمل الواضح من مذهبه لم يتأثر بالفلاسفة السابقين. وإنما كان فيلسوفًا كثريا على طريقته الخاصة.

فذهب مثل كونت ورينوفييه إلى أن معرفتنا نسبية ما دامت لا تتناول إلا النسب والعلاقات، ولكنه رأى أن وجود هذه النسب والعلاقات لا شك فيه، وقد برر نسبية المعرفة الإنسانية بقوله: إن حواسنا وعقلنا لا تصلنا إلا بالأشياء التى تكفل لنا حفظ

(١) Virus Metaphysique

(٢) Heterogeneite

(٣) Le Hasard

(٤) Cournot

وجودنا. ولذلك، فإن من الطبيعى ألا نعالج الأشياء إلا من الزاوية التى تهمنا ولا نعالجها كما هى فى حقيقتها المطلقة. ولكن ليس معنى ذلك أن العلم - فى ضوء هذه الحدود - علم ناقص. ولا أدل على أنه ليس كذلك من ذلك النجاح الذى أحرزه، ومن تلك الخصوبة التى نلمسها فيه وتدل على عدم وجود تعارض بين عقلنا والواقع. ولكن برجماتية كرنو هذه لم تستطع أن تلتفت تماماً إلى النقد الذى يمكن أن يوجه إليها. فكان كرنو يعتقد - كما فعل أمبير[1] - فى قيمة العقل باعتباره ملكة للنظام. والعقل بهذا ستكون له حقيقة موضوعية ؛ لأن جوهر الأشياء سيصبح معقولاً، وبالقدر الذي نصل به إلى معرفة نظام الأشياء، سنكون على يقين من وجود هذا النظام فى الواقع. وليست قيمة النظام محصورة عنده - كما كانت عند رينوفييه - فى أنه أساس لتوافق العقول والتوحيد بين الأفعال فى الواقع العملى، بل فى أنه يجعلنا ننفذ إلى طبيعة الأشياء، وقال كرنو كذلك بأن فكرتنا عن الجمال والعدالة لا تقوم فقط على أساس ما يعرفه الإنسان عنهما أو بالنسبة إليه فحسب، بل على أساس ما تقدمه لنا هذه الفكرة عن الجمال والعدالة فى طبيعتهما الحقة، ولا مراء فى أننا لا نخرج فى هذه المعرفة عن دائرة الاحتمال، ولكن لهذا الاحتمال قيمة يقينية.

وقد نمى كرنو أفكاره عن نسبية المعرفة الإنسانية فى كتابة: «مقال فى أسس معارفنا». أما فى كتابه «رسالة فى تسلسل الأفكار الرئيسية» فقد قدم لنا فكرته عن المقولات، وهو فى هذا لم يفعل أكثر مما فعله كونت ورينوفييه؛ إذ إنه لم يوافق على جمعها كلها فى نظام واحد، وإذا التفتنا إلى معارفنا من ناحية صورتها، فإنها ستنحل إلى مجموعة من الأفكار اللامتجانسة المنفصلة إحداهما عن الأخرى. « قد يعرض لنا عند الانتقال من مقولة إلى أخرى حلول تشعرنا باتصال الأفكار، لكن هذه الحلول تدل على نقص معارفنا ومناهجنا، بل ترجع كذلك إلى التدخل المحتم لمبادئ جديدة» (أسس معارفنا، صفحة ١٢٤). فلا يوجد انتقال منطقى من أفكار الزمان والمكان إلى أفكار القوة والمادة، ومن هذه الأخيرة إلى أفكار الحياة والركب العضوى[2]، ومن هذه إلى

---

(١) Ampere

(٢) organisme

أفكار المجتمع، وميدان الحياة العضوية ليس إلا وساطة بين ميدان المادة والغائية الشاعرة التى تميز الحياة العاقلة.

ولكننا نلتقى كذلك بالحدود التى تحد من معارفنا، فى الطرف الآخر، أعنى فى المادة التى تستقى منها المعرفة، فسواء كانت أمامنا ظواهر بسيطة للمادة أو ظواهر بيولوجية، أو أحداث إنسانية فإنه يوجد فى جوهر هذه الظواهر والأحداث وقائع تأتى عفواً[1]، ناتجة عن الاجتماع المفاجئ لظواهر تابعة لمجموعات مختلفة، فنجد إلى جانب العلوم النظرية، أيا كان نظام الوقائع الذى نلتفت إليه، العلوم التاريخية. وإلى جانب العلوم الفزيائية، العلوم الكونية، وإلى جانب علم الحياة التاريخ الطبيعى. وإلى جانب علم الاجتماع وعلم النفس علم التاريخ الإنسانى. وليس هناك تفسير علمى لهذه الوقائع؛ لأن المعرفة العلمية هى المعرفة عن طريق القوانين، والصدفة لا تخضع لأى قانون. ولكن قد يصبح ما يعجز العقل الإنسانى عن تفسيره معقولاً من جانب العقل الإلهى، لا باعتباره عقلاً مجرداً منطقيا، بل باعتباره عقلاً واقعيا مليئًا بالحياة، ومبدأ للجمال والعدالة، وموضوعًا للأيمان لا للمعرفة.

وهذه الفكرة التى تقول بعمل العناية الإلهية وبوجود وحدة فى المستوى الإلهى، لا تدعونا إلى رفض ما قلناه عن كرنو من أنه فيلسوف كثرى - نظرًا لما ذهب إليه من قيام تعارض بين مادة المعرفة وصورتها، ولقوله أيضًا بأن الأفكار الصورية لا يمكن أن يرد بعضها إلى البعض الآخر.

* * * *

بوترو : إمكان قوانين الطبيعة

|| « استعاد بوترو [2] أفكار رينوفييه، فبدأ من العلم باعتباره حقيقة واقعة وبحث

---

(١) Faits Fortuits

(٢) Boutroux

بدقة مبادئه ومسلماته والعلاقات القائمة بين العلوم المختلفة فيما بينها وتلك التى تقوم بين العلوم والموضوعات التى تدرسها .... فرأى أن العلم الحديث قد أرجع – عن طريق التحليل – الظواهر المعقدة إلى عناصر بسيطة، وانتهى من هذا التحليل. لا بإقامة روابط ثابتة بين الظواهر فحسب، بل بإرجاع كل ما هو موجود إلى الكم ومشتقاته، باستخدامه القياس شيئًا فشيئًا فى معرفة هذه الظواهر، وهكذا وحد بين التجربة الحسية والرياضيات، وتباهى بنجاحه فى النتائج التى وصل إليها حول التوفيق بين المعقول والواقع، أو بين الواقعة والضرورة، لكن بوترو ذهب إلى أن هذا العلم الموحد الذى تتسلل فيه جميع قضاياه ظل مثلاً أعلى لم يظفر بالتحقق الواقعى أبدًا، والقول بأنه متحقق بالفعل فى الواقع، أو القول بأن عدم اكتمال معرفة الإنسان حتى الآن هو الذى حصر العلم فى حدود العقل، معناه أننا لم نعد نتحدث عن المعرفة الوضعية الحقة وأننا استبدلنا بها معرفة ميتافيزيقية خيالية، ذلك أن العلوم منفصل كل منها عن الآخر كانفصال صور الوجود بعضها عن بعض، وكلما انتقلنا من علم إلى علم أو من صورة من صور الوجود إلى أخرى تعقدت المبادئ وازداد عدد المسلمات، وكلما صعدنا درجة التقينا بشىء جديد. بشىء لا يمكن إرجاعه إلى سابقه، بخلق حقيقى، يمثل الإمكان والحرية فى ثنايا الصيرورة الواقعية للأشياء .... وفى الحالة التى وصلت إليها معارفنا الآن لم يعد العلم واحداً بل متكثراً. أما ذلك العلم الذى يضم جميع العلوم فليس إلا وهماً مجرداً. إذ إن أمامنا فقط مجموعة متفرقة من العلوم، كل منها له طابعه الخاص فى نفس الوقت الذى نجده على صلة ما بالعلوم الأخرى، وإذا انتقلنا من دراسة حركات الأجرام السماوية – وهى أكثر معارفنا بعداً عنا – إلى دراسة الحياة والفكر فإن عدد المسلمات التى سنطالب بالتسليم بما يزداد ويستغلق أمام أفهامنا أكثر. (بوترو، فكرة القوانين الطبيعية، الخاتمة، صفحة ١٣٩)، وكل ما يسعى إليه العلم هو أن يرجع التغير إلى الثبات، وأن يقى استمرار القوة أو الطاقة فى الحركة، لكنه لن ينجح فى هذا إلا عن طريق التجريد الصرف، بأن يهمل إهمالاً يغلب عليه التحيز، كل أنواع التطور والتغير الكيفى التى تمثل الوجود نفسه. لكن على العقل أن يكف عن خداع نفسه، وألا يكون فريسة أوهام تقضى عليه، بل عليه فى حكمه على العلم وفى

نقده له أن يقر وجود مبدأ الحرية فى قلب الأشياء ويعترف بفاعليته فى الانتقال من الصور أو الصفات المحسوسة للأشياء إلى الأنواع الكيميائية إلى الحياة إلى الفكر» (سياى: الكثرية والتفكير المعاصر، المجلة الفلسفية، سبتمبر - أكتوبر سنة ١٩٢٤)»||.

* * * *

الكثرية المنهجية العلمية عند العلماء المعاصرين.

أيد العلماء الفرنسيون الذين ظهروا فى نهاية القرن التاسع عشر - فى الدراسات الفلسفية التى قاموا بها - من أمثال إميل بيكار[1]، وهنرى بونارية [2] - مقتصرين هنا على أشهرهم - نقد رينوفييه وبوترو للحواس وللمدى الذى تستطيع أن تصل إليه المعرفة العلمية.

|| «يقول إميل بيكار (فكرة العلم، صفحة ١٥-٢٠- من الكتاب الضخم: "المنهج فى العلوم»، الدرس الأول - فليكس ألكان): « تتكون التصورات وهى العناصر الأساسية فى العلم عن طريق التجريد، وذلك بأن يهمل العالم بعض العناصر ليقتصر على عدد قليل منها .... فتكوين التصورات مرتبط بنوع من التعسف، ناتج عن ضرب من التحديد للعناصر التى استبقيناها». « إذا كنا لا نفكر فى الواقع الخارجى إلا من خلال تصوراتنا ونظرياتنا، فمن الحق أن نقول: إن العلم من خلقنا نحن». « إن التصورات العلمية لا تؤلف جهازًا جامداً شبيهًا بالقوالب والمقولات التى قالت بها المثالية». والعلم يتجه شيئًا فشيئًا إلى أن يكون موضوعيا ......، ولكن يجب أن نعترف بأن تحقيق الموضوعية الكاملة فى العلم ليس إلا وهما من الأوهام. وذلك لأنه لما كان العلم من خلقنا نحن، ومن نتاج أدواتنا، فإنه سيكون على قدنا وسيكون دائمًا متوقفا - على نحو ما - على الروابط التى نكونها مع العالم الخارجى. ولذلك، فإن هؤلاء الذين ينظرون إلى العلم على أن من واجبه الكشف عن ألغاز الكون ومعمياته - واهمون وهمًا كبيرًا »||.

---

(١) E. Picard

(٢) H. Poinsare

أما بونكاريه، فقد رأى (فى كتبه: (العلم والفرض»، « العلم والمنهج»، « قيمة العلم») أن الأفكار الهندسية تنحل كلها إلى تعريفات ومواضعات [١]، وهذه المواضعات من عمل عقلنا الحر الذى لا يعرف أي عائق أمامه هذا الميدان، إذ Nن العقل هنا لا يصدر أحكامًا فقط، بل يملى شروطًا (العلم والفرض، صفحة٣). وليس معنى هذا أن العقل يتبع فيما يؤلف من نظريات طريق الصدفة: « فالتجربة وإن كانت تبقى على اختيارنا الحر فإنها تقود هذه الحرية، فتساعدنا فى اختيار الطريق الأصلح». «فوفقًا لطبيعة إدراكنا الحسى للأشياء، مثلاً، نرى أن المكان الإقليدى هو أنسب أنوا ع المكان لنا.

والحال على هذا النحو فيما يتعلق بمبادئ الميكانيكا، فعلى الرغم من أن اعتمادها على التجربة أكثر من اعتماد مبادئ الرياضيات، فإنها تشترك مع هذه المبادئ فى أنها أيضًا «مواضعات» (العلم والمنهج، صفحة ١٢١)، وتقوم النظريات بمهمة التصنيف فقط، وهى ليست إلا رموزًا مجردة من عمل العقل لكى تترجم عن العلاقات التى نشاهدها قائمة بين ظواهر الواقع. يقول إميل بكار: « بل قد يحدث أن كثيراً من النظريات تستطيع أن تتقدم فى وقت واحد متناولة مجموعة بعينها من الظواهر. وفى وسعنا دائمًا أن نوفق بين نظرية ما وبين التجربة بأن نعدل من بعض التصورات أو بأن ندخل فرضًا مكملاً لها، وقد يحدث غالبًا أن تختلط الطاقة والآلية ما فى الواقع. وهذا حسن جدا. فما علينا إلا أن نستخدم هذه الأفكار المختلفة التى تتعارض فى بعض الأحيان والتى يتقدم بها العلم، دون أن يكون فى هذا قضاء على العقل البشرى (فكرة العلم، صفحة ١٩، صفحة ٢٨)، وقد كتب بونكاريه في « العلم والفرض، صفحة ٢٥١، يقول : « إن نظريتين متعارضتين تستطيعان أن تكونا أداتين نافعتين فى البحث بشرط ألا نخلط بينهما وألا نطالبهما بأن يكونا معبرتين عن جوهر الأشياء».

بل وأكثر من هذا، فقد تساءل بعض العلماء المعاصرين من أمثال بورل[٢] عما إذا كان التفسير الإحصائى للظواهر لا يعين على فهم ما فى قوانين الطبيعة من مرونة أو

---

(١) conventions

(٢) E.Borel

ثبات نسبى، أكثر من كل ما تقدمه لنا الفروض الآلية أو الديناميكية الكبرى، وقد اتجه هؤلاء العلماء إلى اعتبار هذه القوانين نتيجة مجموعة لا حصر لها من الشواذ (بوريل، الصدفة، المقدمة؛ بوكس بوريل[١]: الكثرية.

وأوحت دراسة الظواهر النفسية المرضية الخاصة بالتنويم المغناطيسى وبالأزمات الهستيرية، وكذلك التحليل الدقيق للوظائف السوية، فى نفس تلك الفترة من هذا القرن، إلى بعض علماء النفس ذوى الاتجاهات المختلفة جدا من أمثال ميرز[٢] وبيير جانيه[٣] إلى اكتشاف أن ميدان الوقائع النفسية ليس محصوراً فقط فى تلك المنطقة المحددة التى يضيئها الشعور، وأن هناك تحت حدة الأنا الظاهرة تختفى مجموعة معقدة من الظواهر التى لا تظهر للعيان، مجموعة متكثرة بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، ولما كانت وحدة الذات ناقصة دائمًا ولا تقفل دائرتها أبداً، فإنها لا تقوم على مبدأ ميتافيزيقى جوهرى، بل هى وحدة للفعل، وهى تمثل الجهد الذى يبذله الأنا ليسيطر على الأجهزة النفسية المتعددة ويجعل كل منها مكملاً للآخر.

* * * *

وليم جيمس : البرجماتية - المذهب الإنسانى[٤] - الصور المختلفة للتجربة - الكثرية

اعترف وليم جيمس فى كتاباته مرات عديدة بكل ما هو مدين به لفشنر ورينوفييه والمدرسة الإنجليزية التجريبية، ويعد شارلس ساندرس بيرس[٥] منشئ البرجماتية بل وواضع لفظة « برجماتى » نفسه، وعرض بيرس نظريته فى بحث بعنوان «كيف نجعل

(١) Boex - Borel

(٢) Myers

(٣) Pierre Janet

(٤) L'Humanisme

(٥) C.S. Peirce

أفكارنا واضحة؟» . وهذا البحث قد ترجم إلى الفرنسية فى « المجلة الفلسفية» عام ١٨٧٩. وفى سنة ١٨٩٨ بدأ جيمس حركة برجماتية جديدة فى رسالة أسماها : «التصورات الفلسفية والنتائج العملية». وكان من بين الممثلين البارزين لهذه الحركة شيلر[١]، وديوى فى الولايات المتحدة، وبابينى[٢] فى إيطاليا (انظر : وليم جيمس. البرجماتية، نيويورك ١٩٠٧، فرديناند كانتج سكون شيلر: «تعريف التفكير البرجماتى والإنسانى»، مقال فى مجلة «العقل» سنة ١٩٠٥، البديهيات كالمسلمات فى المثالية الشخصية، طبع بمعرفة ب. إستيوارث، لندن سنة ١٩٠٧؛ دراسات فى المذهب الإنسانى سنة ١٩٠٧، مجلة ليونارد»، فلورنسا، مديرها بابينى).

وفلسفة وليم جيمس تتعارض مع المثالية الهيجلية ومع التجريبية الإنجليزية جميعًا، فقد رأت المدرسة الهيجلية أن الروابط القائمة بين التصورات هى موضوع المعرفة، بحجة أن الإحساس ظاهرة منفصلة جزئية لا يمكن أن تدخل فى حكم أو فى قضية، ورفضت أن تلحقه بميدان الفلسفة ونظرت إليه نظرة ازدراء بأن اعتبرته عدمًا نفسيا. (مجلة «العقل»، عام ١٨٨٥، وظيفة المعرفة)، وبدأ جيمس بأن عارض معارضة صريحة هذه النظرية، وانحاز إلى النظرية التجريبية التقليدية، فالعقل يبدأ من الوقائع أعنى من الإحساسات، لا من التصورات التى ليست إلا رموزًا للإحساسات وأشياء تقوم مقامها، ومن ثم فليس لها وجود قائم بذاته؛ لأن وجودها مشتق من الوقائع التى تعبر عنها وتلخصها. ولكنه جدد التجريبية بأن وضع مشكلة المعرفة فى أساليب جديدة. ذلك لأن التجريبية القديمة ما زالت عقلية تتفق مع المذهب العقلى فى قولها بأن الحقيقة معطاة وأنه ليس علينا إلا أن نسجلها تسجيلاً سلبيا باعتبارها قائمة فى الظواهر والروابط التى بينها، أما البرجماتية فقد وضعت فى مقابل هذا التصور الإستاتيكى للحقيقة تصورًا ديناميكيا. فالمعرفة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالفعل الذى تمثل هى لحظة من لحظاته، وبذلك فهى ليست مجرد نسخة أو صورة أخرى من الحقيقة التى توجد

---

(١) F.C.S. schiller

(٢) Papini

مستقلة عنها، بل هي تقدمية، متحركة، وهي بمعنى من المعانى تصنع الحقيقة التى توجد إلا بها عنها، التي لا توجد بها.

ولكى نعرف صحة فكرة ما، تضع البرجماتية هذا السؤال الذى أصبح مألوفًا منذ أن وضعته، وهو : إذا فرضنا أن هذه الفكرة أو هذا المعتقد، صحيحًا، فأى اختلاف فى الواقع المحسوس ستؤثر صحته فى الوجود الواقعى لهذا الشخص المعين أو ذاك؟ (البرجماتية، صفحة ٢٠١). فحقيقة فكرة ما ليست صفة ثابتة باطنة فيها، بل تقبل عليها من الخارج. وتصبح الفكرة صحيحة عن طريق الأحداث الخارجية. فالحقيقة إذن ظاهرة وحدث، وفعل تتحقق به، أما صحتها فليست إلا الفعل الذى تتحق به منفعتها (البرجماتية، صفحة ٢٠١)، والاتفاق مع الواقع، بأوسع معانى هذه الكلمة، يعنى ببساطة إما أن نتيجة مباشرة إلى هذا الواقع أو إلى ما يكون قريبًا منه، وإما أن ننتهى مع الواقع إلى نقطة مباشرة إلى هذا تسمح لنا بالتأثير عليه أو على ما يتوقف عليه. وهذا أفضل مما لو كنا على اختلاف معه سواء من الناحية العقلية أو العملية (البربجماتية، صفحة ٢٢٢). وفى كلمة واحدة، نقول: إن الحق هو ما يكون ذا تأثير فى ميدان الفكر، كما أن الخير هو ما يكون نافعًا فى ميدان السلوك، نافعًا من أية ناحية، بشرط أن يمتد نفعه إلى مدة طويلة ويتناول المجتمع كله؛ لأن ما يكون مفيدًا فى تجربة حالية قد لا يكون كذلك بالضرورة وبصورة كافية فى التجارب اللاحقة، فنحن نعلم أن للتجربة هذه الخاصة المميزة التى تجعلها، فى لحظة معينة، تغلى وتفور على الجانبين؛ مما يحملنا على تعديل أقوالنا الأولى بشأنها.

لكن إذا لم نكن قد تخطينا حدود التجربة، وإذا لم يكن الشىء فى حالة معرفته مستقلا عن التجربة، وإذا لم يكن يقع خارجها أو يتعداها على نحو ما، فما الذى يضمن لنا صحة فكرة ما ؟.

إنه، بوجه عام، الواقع، والواقع هو الشىء الذى يجب على الحقيقة أن تقيم له وزنا. وهو يشتمل فى رأى جيمس على هذه العناصر:/١ إحساساتنا التى لو أخذت فى

ذاتها على انفراد، فلن تكون صحيحة أو خاطئة، بل ستكون فقط موجودة؛ /٢ الروابط التى تقوم بين إحساساتنا أو بين صورها فى العقل؛/٣ جميع الحقائق التى حصلناها من قبل والتى تتكون من مجموعة الآراء والمعتقدات التى تكون فكرة صحيحة ليس إذن شيئًا بعيدًا عن التجربة، بل يقع داخل التجربة نفسها، وإذا كانت التجربة ككل تقوم نفسها بنفسها ولا تعتمد على شىء آخر، أى إذا كانت تكفى نفسها بنفسها، فإنها ستكون بذلك محتوية على الذات العارفة وموضوع المعرفة بحيث إن الأمر على وجه التحديد سيعنى أن جزءًا معينًا من التجربة هو الذى يعرف الجزء الآخر، والتجربة ليست إلا الجهاز الذي يمدنا دائمًا بمواد جديدة. علينا أن نهضمها(مبادئ علم النفس، صفحة ٦٠-٦١). والتصورات العقلية التى تكمل الفكرة الجديدة، قد تكون تصورات حصلنا عليها حديثًا، لكن الأغلب أن تكون من وحى الرأى العام ومن مخلفات الجنس. وهذه هى التى يطلق عليها اسم المقولات على وجه التحديد. فهى إذن أدوات بسيطة للعمل، ووسائل تجعلنا نتلاءم مع أنفسنا. ونظرًا لتأثيرها القوى، فإنها تصبح كما لو كانت قوانين لعقلنا، وهذه المقولات صحيحة؛ لأنها تتحقق فى الواقع، بأن تجعلنا نستشف مسار تجاربنا ونكون على صلة بأشباهنا من الناس، وهى تنير حياتنا فى هيئة قوانين عامة وثابتة.

فإذا قلت لك: أنا أعرف الطريق إلى كنيسة «نوتردام دى بارى». فإن الفكرة التى تتمثل فى ذهنى عنها فى تلك اللحظة ستكون صحيحة إذا استطعت أن أرشدك إليها. عن طريق سلسلة من الصور الحسية استحضرها بين الحين والآخر فى أثناء الطريق، وأتأكد من صدقها بين الفينة والفينة، كلما رأيت شارعًا معينًا أو أثرًا من الآثار أو منحنى أو جسرًا. حتى إذا ما وجدت نفسى بعد ذلك فى مواجهة الكنيسة أشعر بأن الفكرة التى كنت قد كونتها عنها قد بلغت أقصى غايات تحققها، مهما كان من نقصها وبعدها عن الحقيقة أول الأمر، ففى هذا الانتقال المستمر من تجربة إلى أخرى مصحوبًا بالشعور بالطمأنينة ومنتهيًا بالنجاح النهائى مناط كل ما يمكن أن تدل عليه

معرفتنا بمدرك حسى عن طريق الفكرة التى يكونها عقلنا عنه. ونستطيع أن نستخلص من هذا نتيجتين ١/ إذا قضيت على الميل أو على الحركة الدائبة فى الحياة فإنك ستقضى بذلك على كل معرفة؛ ٢/ ليس من الضرورى - لكى نميز بين الفكرة الصحية والزائفة - أن نقفز من الفكرة إلى حقيقة تنتمى إلى مستوى آخر من مستويات الواقع؛ لأن التجربة هى الضمان الوحيد لصحة الفكرة، والفكرة ليست إلا مجالاً للفعل. فعلينا إذن ألا نفهم التصور أو التمثل بأي معنى فلسفى مبهم بل أعلى أنه بديل إيجابى وعملى للواقع، وخطأ أصحاب المذهب العقلى، أولئك الذين يضعون الفكرة المجردة قبل الواقع، والذين يؤثرون أن تكون الحقيقة قابلة لأن يبرهن عليها عقليا بدلا من أن يجعلوها قابلة للتحقق فى الواقع، شبيهة بخطأ رجل الاقتصاد الذى يصف ورقة من أوراق النقد بأن لها قيمة فى ذاتها، ويظن أنها تمثل الثروة مع أنها لا يمكن - لكى يكون لها قيمة - إلا أن تكون مثالاً ورمزًا لها فقط.

وإذا كانت المعرفة إحدى صور الفعل، وإذا لم تكن إلا الشرط الأولى للفعل الناجح وإلا وسيلة من الوسائل التى نصطنعها جميعًا، فى وقت واحد، لنتلائم مع ما هو كائن، وإذا كنا لنتلاءم مع ما يتمشى وأغراضنا الخاصة، فإن البرجماتية ستكون، بمعنى من المعانى، وعلى حد تعبير شيلر، مذهبًا إنسانيا فنظرتنا إلى العالم تتغير بحسب المركز الذي نبدأ منه لنكون من خلاله وجهة نظرنا فى الموضوع. ونحن لا ندرك حتى فى حقل الإحساس كل ما يمكننا إدراكه دون تمييز بل نختار شيئًا معينًا بحسب اتجاه انتباهنا، وبحسب ما نهمله وما نبرزه من بين موضوعات الإدراك. فنحن نتلقى قطعة المرمر، ونحن نصنع منها تمثالاً، ولكن عروق المرمر لا تحدد لنا مقدمًا الصورة التى نستخرجها منها كما ظن ذلك ليبنتز. فالبرجماتية تؤمن بأننا نحن الذين نرسم هذه العروق شيئًا فشيئًا بحسب اتجاهاتنا وحاجاتنا، عن طريق كل المحاولات والأفعال التى تقوم بها لتتيح التحقق لهذه الاتجاهات.

وكما أن لنا تأثيراً على الأشياء، فإننا نؤثر كذلك على الروابط القائمة بينها، فنحن الذين نقوم بترتيبها فى هذا النسق أو ذاك بحسب الغرض الذى نرمى إلى تحقيقه من

ورائها، وننظر إلى هذه الرابطة أو تلك باعتبارها أساسية حتى يحين الوقت الذي تستطيع فيه معتقداتنا أن تؤلف ذلك الجهاز من الحقائق الذى نسميه منطقًا، أو هندسة أو حسابًا والذى تدلنا إطاراته العامة -بصورة واضحة جدا - على أن الحقائق التى يضمها من عمل الإنسان (مبادئ علم النفس، ص ٢٤٥). والجزء من التجربة الذي لا يتأثر بفعل الإنسان جزء صغير جدا يكون حديث العهد بالوجود، كأن يكون ظاهرة جديدة أو رابطة حديثة التكوين، ولكن هذا الجزء نفسه لن نعرفه إلا إذا تمشى وأصبح متلائمًا مع مجموعة التجارب التى استخدمها الإنسان لصالحه من قبل، والتى ينضم إليها هذا الجزء الجديد فيكملها. وعلى ذلك، فالحقيقة المستقلة عن تفكير الإنسان غير مقبولة. ومؤذنة بالزوال، وتمثل الحد المثالى الذى تقف عنده عقولنا.

وبعد، فهذه النظرية التكوينية[١] للمعرفة، ألا تهددنا بطرح كل معتقداتنا على بساط البحث من جديد، إن أحدًا لا يفكر فى أن يعارض القول بأن اكتشاف الحق يتطلب جهدًا ذاتيا شبيهًا بالجهد الذى يبذل فى عملية الخلق، لكن عندما نتحقق من صحة الفرض، ألا ينفصل الغرض حينئذ عن العقل الذى اكتشفه، وعن مقاصده، ورغباته الاستطلاعية، ليصبح شيئا بعيدًا عن الأشخاص، له طبيعة موضوعية مستقلة عن الذات؟ وإذا صح القول بأن الحقيقة ليست إلا وهمًا حدث أن صادف توفيقًا فى النتائج التى ترتبت عليه، فبوسعنا أن نتساءل لم لم يخلق الإنسان عالمًا أكثر وفاقًا مع حاجاته ومطالبه الأخلاقية من هذا العالم؟

إن البرجماتى ليس ذلك المجنون الذى يتصوره البعض. فهو إذ يعرف دور الفاعلية يعرف فى نفس الوقت حدودها. وهذه الحدود قائمة على نحو ما رأينا فى هذه المجموعة من العناصر المقاومة التى تتألف منها الإحساسات، وفى هذا الاطراد الذى لا ينعكس، والذى يقوم بين الإحساسات، وفى جملة المعتقدات التى ربت ونظمت على مر الأيام

(١) genetique

بفضل القــران الذى يتم دائمــًا بين الوقائع الجديدة والحقائق القديمة (البرجماتية، ص ٢٣٣-٢٣٤)، ولا ريب أن ما نعتقد أنه يحقق لنا خيرًا أكبر سيكون هو الحق بالنسبة الينا، لكن بشرط اصطدامه بمصلحة حيوية. أو تعارضه مع معتقد آخر تحققنا عن طريق التجربة من صلاحيته وخيريته. لكن هذا المعيار الثانى لا يكفى أيضًا؛ إذ أنه لا يبتعد بنا عن ميدان المناقشات النظرية. وبوسعنا أن نقول إن الفكرة الميتافيزيقية النافعة لنا والتى نجدها متفقة مع أفكارنا الأخرى لن تكون إلا فكرة شبيهة بالحقيقة أو محتملة. وإذا لم نفارق ميدان «المعقول»، ولم نبحث فى الخروج من المشكلة عن طريق الاحتكام إلى الواقع والعودة إليه، فإن الفكرة الميتافيزيقية لن تتحقق أبدًا من الناحية البرجماتية. ولذلك كان على البرجماتية من أجل أن تجعل للمعتقدات الميتافيزيقية قيمة مقاربة إن لم تكن متساوية للمعتقدات التى تتعلق بالأشياء فى عالم الظواهر أن تفتش فى الميدان الميتافيزيقى على واقعة مباشرة، تكون شبيهة بالمدرك الحسى، تجعل منها نقطة بداية ونقطة نهاية. وقد وجدت بالفعل هذه الواقعة فى التجربة الدينية بأشكالها المتنوعة.

إن العالم التجريبى يظن أن ليس هناك إلا تجربة واحدة: وهى التجربة الحسية، وأن من واجبه أن يرد حقيقة كل شىء إليها. ولا يخطر ببال أحد أن ينكر قيمة العلم، ولكننا نريد أن نعرف فقط إذا لم يكن للعلم أخطاؤه وحدوده. إن العلم نفسه فى تقدمه يبتعد عن الوقائع، وينتهى بأن يضحى بالتجربة لحساب التصورات التى تفسرها وتبسطها. حقا إنه يتجه إلى الآلية التى تحيل الصفات المحسوسة والتفكير ذاته إلى حركات. لكن صيغة العامة تظل تجريدات، ومجال تطبيقها يتعدى بكثير المعطيات التى كان قد بدأ منها العلم. هناك إلى جانب التجربة الخارجية أو العلمية نوعان آخران من التجربة: التجربة النفسية والتجربة الدينية. وعلينا ألا نتجاهل أيا منها. فكل منهما - فى ميدانه الخاص - مفيد وفعال. فتجريبية جيمس الأصلية انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت كثرية منهجية علمية من حيث إنها أخضعت النظر للوقائع ومن حيث إنها عقدت العزم على أن تدخل فى اعتبارها جميع أنوا ع الوقائع كذلك.

فالواقعة العلمية إذا نظر إليها باعتبارها مستقلة عن الشعور الذى يفكر فيها لن تكون إلا قطعة اجتزئت من التجربة، ومن ثم سيكون وجودها مجرداً. فى حين أن الحالة الشعورية إذا نظرنا إليها من كل حقيقتها المعقدة. ستبدو أمامنا على أنها واقعة لها وجودها الملموس، وممتلئة، ومن مثل هذه الوقائع الشعورية ذات الوجود الواقعى الفعال نستطيع أن نتصور العناصر التى يتألف منها الوجود الحق، أما عن النوع الثانى من التجارب، وهو التجربة الدينية، فهى تجربة لها طبيعتها الخاصة، ويقينها يعادل بل ويفوق يقين التجربة الشعورية. فالدين لا يتركنا سجناء لذواتنا، مقفل بعضنا فى مواجهة البعض الآخر، وكل منا على جهل تام بما يجرى فى الآخر، ومن ثم يصبح لا سبيل للاتصال فيما بيننا إلا بالرموز الخارجية، تلك الرموز التى لا تستطيع أن تترجم عن عواطف النفس المتأججة. لا . إنه يدخل بنا فى عالم أكثر حقيقة من الواقع نفسه، فيه تنفذ النفوس بعضها فى البعض الآخر ويؤثر بعضها على البعض الآخر تأثيراً مباشراً من غير ما حاجة إلى وسائط. وعن طريق البر والحب يرفعنا الدين إلى عليين حتى يضع أيدينا على القوانين الأولى التى تشكل الواقع الحقيقى.

وإذا كنا نتحدث عن الأنا كما لو كان واحداً ملتئماً ومتصلاً فإن التحليل يجزؤه لنا فى صورة مجموعة من التمثلات والميول تشترك كل مجموعة منها فى نظام معين، ويضمها الأنا ويحتويها، لكنه لا يجعلها تلتئم على وجه تام أبداً. فهنا أيضاً تحل الكثرة محل الوحدة.

وما يقوله جيمس عن الأنا ينطبق على الكون، فالكون كالأنا مكون من موجودات على علاقة بعضها بالبعض الآخر. والمطلق عنده كغول الأساطير(١) وتصويره لنا على أنه يضم كل شىء فى داخله، يجعل طبيعته مغايرة تماماً لطبيعتنا. ولذلك أنكر جيمس وجوده. وذهب إلى أن جميع أجزاء الواقع متصلة، وإن كان اتصالها عن طريق علاقات خارجية. وكل ما تفكر فيه، مهما بلغ من سعة مداه، لا بد أن يكون له مجال خارجي يتحقق فيه، وليس هناك كائن يحتوى على كل شىء ويسيطر على كل شىء، والعالم الكثري أشبه بجمهورية فيدرالية منه إلى إمبراطورية أو مملكة.

(١) Le monstre

وإذا كنا لا نشك فى تأثير التجريبية الإنجليزية على برجماتية وليم جميس، كذلك فإننا لا نستطيع أن نشك فى تأثير رينوفييه وفشنر على كثريته ما دام هو نفسه قد اعترف بذلك.

فقد ذهب جيمس كرينوفييه إلى القول بأن هناك خطأ فى صميم كل من المذهب الآلى والمذهب المثالى الهيجلى، فأمثال هذين المذهبين تفترض وجود حقيقة ضرورية، لا تتأثر بأشخاصنا، وتبدو أمام جميع العقول ببداهة خاصة. لكن « الحقيقة» لا وجود لها. وإنما هناك «حقائق» متعددة، وهذه الحقائق لا تقع خارج الذوات التي تعرفها وليست سابقة عليها. وكل حكم يتخطى دائرة الظواهر المحضة يرتبط – كما يقول رينوفييه – بمجموعة من المسلمات. ويتطلب تصميمًا من الإرادة وفعلاً حقيقيا يتحدد عن طريقهما مسئولية الفرد من ناحية وكيفية بدئه للعمل من ناحية ثانية. أما التجريبية الأساسية فتتميز حقا بأنها لا تحكم على أى شيء حكمًا سابقًا، وبزنها تخضع لجميع الوقائع وتنفذ دون مقاومة إلى جميع الزوايا التى تستطيع أن تكشف منها جميع نواحى الحقيقة. وإذا كانت الحقيقة الفريدة المطلقة لا وجود لها، وبالتالى إذا كانت جميع الظواهر غير متصلة بعضها بالبعض الآخر بحيث تكون ظاهرة واحدة فإننا لن نستطيع أن نتكهن بالمستقبل إطلاقًا. وينطوى عالمنا الحاضر على إمكانية قيام عوالم مستقبلة كثيرة تتوقف حقيقتها على ما يصدر عن الكائنات من أفعال هى التى تحدد ما سيكون، كما أنه لا وجود لعالم واحد يظل هو هو فى الزمان، على تعاقب اللحظات المختلفة وبالرغم من تعدد المظاهر التى نراها منه، فمن الممكن أن توجد عوالم كثيرة تقوم في المكان، ومن الممكن أيضًا أن توجد مجموعات مختلفة من الظواهر تعمل كل مجموعة منها فى استقلال عن الأخرى دون أن يوجد أبدًا كائن واحد يستوعبها كلها فى مجموعها ويسوقها كلها إلى غاية واحدة.

وقد سلم وليم جيمس، تمامًا كما فعل فشنر، بوجود سلم يضم درجات كثيرة من الشعور تتداخل فيما بينها، والشعور الأعلى والأكثر إحاطة يتكون من الدرجات الأخرى للشعور التى تكون أقل إحاطة منه، لكن هذا لا يعنى أنه ليس إلا مجموع تلك الدرجات

الدنيا من الشعور التى تقع تحته. إننا إذا نظرنا إلى أنفسنا من حيث الحقيقة الفردية التى تكـون كل منا، فسنجد أن كلا منا فى عزلة، ومنفصل، ومختلف عن الآخر. لكننا – دون أن نشعر – نمثل أجزاء شعور عام يضم شعورى الخاص وشعور أشباهى من الناس، وهذا الشعور العام تعرفه نفس الأرض عنا، وإذا كان ذلك كذلك، وإذا لم يكن شعورنا وشعور غيرنا من الناس عبارة عن ذرات ضوئية متفرقة بل أشعة ترجع كلها إلى مصدر إشعاع واحد يركزها ويقويها. وإذا كان العمل الذي نشرع به فى عالمنا الأرضى يمتد ويتصل بوساطة عقل سام تتجاوب معه إرادة مطلقة، فإن العلم ستصبح له قيمة كونية، وسيمثل لحظة من لحظات التقدم الذى تتم بوساطته التغيرات التى تطرأ على العالم ويتكون كذلك الشعور الإلهى. والحقيقة إذن ليست نسخة فى قربها منه أو بعدها عنه، بل هى فى صميمها صورة للفعل، وعامل فعال فى الوجود الواقعى من شأنها أن تدخل عناصر جديدة فى العالم وترفعه إلى درجة أسمى من درجات الوجود.

* * * *

محاولات جديدة للتوفيق بين الواحد والمتكثر: خاتمة.

ضحى الفلاسفة الكثريون بالعقل لحساب التجربة كرد فعل ضد الواحدية والمذهب العقلى. وهناك من الفلاسفة المعاصرين من حاول محاولة أخيرة التوفيق بين الواحد والمتكثر.

والأشبه أن «ميرسون» (١) لم يفعل شيئًا أكثر من أنه وضع المشكلة. (الهوية والواقع: ميرسون). فالعلم عنده ليس مجرد مشاهدة للروابط القائمة بين الوقائع، بل ينزع أيضًا إلى أن يكون علمًا تفسريا. أى أنه يريد أن يصبغ الواقع بصبغة عقلية. لكن الطبيعة تقاوم كل جهد يبذله العقل ليرد المركب إلى البسيط، والممكن إلى الضرورى، والمتغير إلى الثابت ولكى نقدم شاهدًا واحدًا فقط مصداقًا لهذا نقول: ألا

(١) Meyerson

يستلزم مبدأ كارنو[1] الإقرار بحقيقة الزمان؟ وهكذا فإلى جانب ما فى الأشياء من عناصر معقولة. يوجد أيضًا اللامعقول. لكن هل هذا اللامعقول مطلق أم نسبى، دائم أم مؤقت. أعنى هل وجوده متوقف فقط على نقص معارفنا؟

وأقام ليون برنشفيج[2] هوية مثالية بين الطبيعة والعقل. ومذهبه هو المثالية المطلقة، لكن مثاليته استبدلت بالمقولات الثابتة الدائمة عند هيجل وهاملتون الفاعلية الحية للعقل. فالعقل فى جوهره يعلم بوجود تلك الهوية بينه وبين الواقع، ولذلك نجده يبذل كل ما فى وسعه لاكتشاف المبادئ التى تفسر له هذا الواقع الذى يواجهه. ويظهرنا تاريخ كل من الرياضيات والفيزياء والأخلاق على تلك المحاولات المتعاقبة التى قام بها العقل الإنسانى حتى الآن فى مجهوده المستمر لمعرفة الأشياء ومعرفة نفسه. ويطلعنا هذا التاريخ على أنه كلما ازدادت التجربة دقة وثراء فإن المبادئ التى يصطنعها العقل ليتأقلم مع الواقع يلحقها بعض التغيير وتكتسب مرونة لم تكن فيها. وهذا المجهود التدريجى الذى يقوم به العقل ليحيل الواقع إليه يستمر ما بقى الإنسان على وجه الأرض، لكننا لن نستطيع التنبؤ على وجه التحديد بالصور التى سيتخذها هذا المجهود فى المستقبل. وهذا لا يدل على أن الطبيعة والعقل متنافران، بل يدل على أن الطبيعة غنية غنى لا ينضب وأن خصوبتها لا متناهية. وإن خيالنا - كما يقول بسكال - سيدركه التعب فى إدراك الطبيعة بكل ما تجود به لكن الطبيعة نفسها لن تتأثر أبدًا بهذا العطاء. ففلسفة برنشفيج محاولة طريفة لتجعل من المثالية فلسفة للفعل، أقرب إلى فلسفة مين دى بيران الأولى، إلى فلسفته فى الجهد منها إلى مثالة رينوفييه وهملان[3].

وقد اتبع هملان فى توفيقه بين تفسير العقل للكون وما يشتمل عليه هذا الأخير من أوجه متعددة منها مختلفًا تمامًا عن المنهج الذى اتبعه برنشفيج من حيث إنه كان تركيبًا لا تحليليا.

(١) Carnot

(٢) Leon Brunschvicg

(٣) O. Hamelin

|| « هذا المنهج التركيبى البنائى حقا، وهو الوحيد الذى بوسعنا أن نقول عنه: إنه أولى تمامًا وعقلى بمعنى الكلمة، قائم على الاعتراف بوجود قانون رئيسى لكل تفكير، يتمثل فى وجود ترابط ضرورى فى داخل العقل بين الأفكار المتعارضة. والعقل فى وجود ترابط الديالكتيكى الطبيعى الخصب لا يستطيع أن يقيم فكرة إلا إذا تصور لتوه فكرة أخرى تبدو فى تعارض مع الفكرة الأولى وهاتان الفكرتان لا تتضحان حقا ولا يتحدد معناهما إلا عن طريق تعارضهما. وهكذا تتولد الأفكار بعضها عن البعض الآخر وتشيد بفضل تعارضها. لكن اختلافها بعد تشييدها لا ينقطع أبدًا - وليس هذا فحسب. إذ إن هذه الأفكار المتعارضة لا تتناقض تمامًا، بل غاية ما فى الأمر أن تحديد معنى إحداها يتطلب وجود الفكرة الأخرى ويدعوه، ولذلك فإن كل فكرتين متعارضتين ينتج عنهما فى نهاية الأمر فكرة ثالثة يكون وجودها مكملاً للفكرتين، وموفقًا بينهما فيؤدى هذا إلى أن تصب هاتان الفكرتان فى وحدة جديدة أكثر تعقيدًا وخصوبة من الفكرتين معًا » (بارودى: الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، ص ٤٢٣-٤٢٤، ألكان)»||.

لكن إذا كان هملان قد استطاع عن طريق الاستنباط التركيبى الأولى أن يقدم لنا العناصر الرئيسية التى يتألف منها التمثل، ومن ثم التى يتألف منها الوجود؛ لأن الوجود والتمثل فى مذهب كهذا شيء واحد، فإن هذا لم يمنعه أن يجعل للتجربة مكانًا هاما: «فهى البديل الضرورى للمعرفة الأولية التى قد نعجز عن الوصول إليها أحيانًا» (محاولة فى العناصر الرئيسية للتمثل، ص ٤٣١). بل وأكثر من هذا، فقد اهتم بالحرية، لكن بعد أن حدد لها درجتها فى سلم الأفكار وبعد أن برر وجودها وحولها إلى فكرة معقولة.

ولذلك، فإن روح هذه الفلسفة مختلفة تمامًا عن روح الفلسفة الكثرية، ومتفقة مع روح الفلسفة التقليدية التى اتخذت من مبدأ المعقولية الكلية [١] مسلمة لها. فالكثرية

(١) L'intelligibilite universelle

رفضت أن تقيم هوية بين الحقيقة والمعقولة؛ لأن الحقيقة عندها ليست موجودة وجوداً أوليا من قوانين العقل نفسه بل هى التلاؤم مع الواقع بطرق مشروعة، تكون ثمرة للتجربة لا ثمرة للتفكير المجرد. وبدلاً من أن تخضع الأشياء الخارجية لقوانين العقل، رأت أن تخضع العقل لمجرى الأشياء إذا استحال إلى مجرد روابط بين عناصر متجانسة، فإن هذا لن يكون تفسيراً له بل قضاء عليه. إذ ليس من حقنا أن ننكر ما نعجز عن تفسيره. لقد قدم العلم الوضعى لعقولنا منهجًا للبحث المتواضع يلائم كلا من الفيلسوف والعالم على السواء. وهذا المنهج قائم على أن يتبع التركيب التحليل، والتحليل بدوره يفترض الاهتمام الدقيق بمضامين المشاهدة. وقد وافق ظهور الفلسفات الكثرية ظهور الاتجاه نحو نقد العلم. وهذا معناه أن هذه الفلسفات لم تظهر إلا فى الوقت الملائم بالنسبة إلى تاريخ حركة الأفكار الفلسفية. وليس من الضرورى أن يكون الفيلسوف الكثرى برجماتيا، بل إن شيلر قد ادعى أن البرجماتية والواحدية مرتبطتان على نحو ما (شيلر، أعمال الجمعية الأرسطية ١٩٠٨ - ١٩٠٩ -، ص ١٩٤). لكن البرجماتية زاخرة بعدم الاطمئنان إلى المجردات، وبحبها للواقع الملموس، وفى ميدان السلوك يكثر اعتمادها على ما تسميه «مراكز اللاتعين»، وكل هذا يؤدى إلى أن العالم الذى تتطلبه ليس عالمًا متكثراً فحسب ، بل عالمًا ناقصًا يعمل فيه حساب للتغير والتقدم، وعن طريق هاتين الفكرتين الأخيرتين، تصبح البرجماتية وثيقة الصلة بالكثرية.

الفصل الثانى

المـــــــادة

بقلم / أبل رى

وضع مشكلة المادة فى منتصف القرن التاسع عشر

حوالى منتصف القرن ١٩، كانت نظريات الفلاسفة فى المادة قد تركزت فى اتجاهين كبيرين: أولهما اتجاه المثالية الألمانية (شلنج، هيجل، لانج) من ناحية، والثانى اتجاه المادية الألمانية (فيورباخ، بشنر) من ناحية ثانية. وبوسعنا أن نعبر بصورة كافية عن خصائص هذين الاتجاهين إذا أطلقنا على الأول اسم الاتجاه المثالى الروحى[١]، وعلى الثانى الاتجاه المادى. وقد شرحت هذه المصطلحات فى التحليلات التى قدمت سابقًا للمذاهب التى ذكرنا أسماء أصحابها الآن فى الكتاب الذى نقوم الآن بإكماله[٢].

ويكفى أن نذكر هنا للتفرقة بن النظرية المثالية الروحية عن المادة والنظرية المثالية الخالصة عنها، بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة، أن نقول: إن النظرية الأخيرة تتجة إلى أن تحيل فكرة المادة نفسها إلى مجرد حالة من حالات الشعور، وفى نهاية الأمر، تتجه إلى إنكارها تمامًا. فالمادة عند باركلى وشوبنهور ليست إلا تمثلاتى. بينما ترى النظرية الأولى أن المادة فى خدمة الروح، ولذلك فهى تتصورها على غرارها؛ لأنها ترى أن الروح هى نموذج كل وجود (مذهب الذرات الروحية عند ليبنتز). أما النظرية المادية، فتقول على العكس من ذلك بوجود المادة وجودًا مستقلاً باعتبار أنها الجوهر المقوم لكل وجود. ولنوجز ما قدمناه فنقول: إن المادة فى الحالة

(١) idéalo-spiritualiste.

(٢) انظر القسم الأول: الفصل الثانى.

الأولى لا تكفى نفسها وليس لها وجود بذاتها. أما فى الحالة الثانية، فهى تكفى نفسها ووجودها يكون بذاتها.

وقد يتسع المجال كذلك لأن نذكر نظرية ثالثة هى نظرية الثنائية الروحية[١] (إذ إن المذهبين الأولين المثاليين يقيمان واحدية روحية). وهى النظرية التى نلتقى بها عند ديكارت وغيره. وفيها نجد التعارض بين العقل والمادة تعارضا تامًا بالنظر إلى مجموعة الخصائص التى تميز كلا منهما. لكن تصور المادة فى ذاتها فى هذه النظرية كان قريبًا جداً من التصور المادى (إذا جعلنا مثلاً من المادة مجرد امتداد كما فعل ديكارت). والفارق الوحيد بين التصورين أن تصور المادة على هذا النحو لم يجعلها قادرة على منح الوجود لنفسها، وذلك لأنها قدمت دائمًا على أنها غير متحركة ومنفعلة: وهذا يجعلها بالضرورة فى حاجة إلى العقل الذى يقع فى مواجهتها فيوجدها ويحركها. لكن ما أن يتم إيجادها وتحركها، فإنها ستقوم بما تقوم به مادة الماديين تمامًا. ولذلك، فإننا - من ناحية نظريات المادة التى نعرضها هنا - لن نذكر عن هذه النظرية الثالثة أكثر مما سنذكره عن المذهب المادى، وسيختلط عرضنا لها بعرضنا للمادية، وبخاصة فى أوضح صورة لها فى المذهب القائل بأن المادة - حركة[٢].

وعلى العكس من ذلك. فقد بدت لنا مادة المثالية - الروحية على أنها ديناميكية فى جوهرها. فهى قوة[٣] وفاعلية[٤]؛ لأنها فى مجموعها ليست إلا صورة دنيا ومنحطة

(١) dualisme spiritualiste.

(٢) Le cinétisme.

(٣) force.

(٤) activité.

للروح، تماثلها كثيراً أو قليلاً، بحيث نتمثلها كالروح، بغض النظر عما فى هذه الأخيرة من عقل وشعور وعاطفة والإبقاء فقط على ما فيها من قوة[1] وطاقة[2].

هذا التعارض القائم بين هذين الاتجاهين المذهبيين هو فى الجملة أساس جميع التصورات الفلسفية التى أخذت تتعاقب أمامنا منذ منتصف القرن ١٩ ومصدر جميع المشكلات الضخمة التى حاولت هذه التصورات أن تجد حلا لها.

فالمادة التى كانت قد بدت أول الأمر فى صورة أكثر بساطة وأشد وضوحًا من الروح، ومن ثم أيسر فى المعرفة به منهما، ما لبثت أن تكشفت بالتحليل أكثر تعقيداً واختلاطًا وأصعب فى تصورها من الروح. أما فيما يتعلق بهذه الأخيرة، فكان الأمر على العكس من ذلك تمامًا. فقد بدت النفس أول الأمر فكرة تنفر نفوراً غريبًا من كل محاولة لفهمها. لكن عندما ثبتت الحقيقة التجريبية الوضعية التى تقوم أن كل معرفة هى حالة من حالات الشعور، وأن وجود النفس – على الأقل باعتبار أنها جماع حالات الشعور – هو الوجود الوحيد الذى نستطيع إدراكه مباشرة، فقد اتضح للجميع أن الشعور – على الرغم من كل المشكلات التى يثيرها لأن كل معرفة لها صعوباتها، وصعوباتها التى لا تنتهى إن صح أن نقول بهذا – هو الواقعة الأولى التى تبدو أسهل نسبيا فى تصورها من غيرها. ومما يزيد فى هذه السهولة قدرة الإنسان على تأمل نفسه. وعلى العكس من ذلك كلما فكرنا فى الحقل المادى قلت درجة وضوح الفكرة التى لدينا عنه؛ لأن هذا التفكير يتخطى – وهو مضطر فى ذلك اضطراراً – ما يعتقده الرأى العام عن المادة. وظل قول ديكارت فى هذا الصدد لا سبيل إلى التشكيك فيه، وهو: "النفس أيسر من البدن من ناحية المعرفة". وبوسعنا أن نلمس مصدر هذه الصعوبات عندما نقف على التعارض القائم بين الاتجاهين الكبيرين النظريين اللذين

---

(١) puissance.

(٢) énergie.

سيطرا على كل الفلسفات التى دارت حول المادة. فالمادة إذا أخضعناها لتحليل أولى، وكما تبدو لنا فى صورتها الساذجة من خلال بعض التعبيرات التى نعبر بها عنها فى اللغة الدارجة، هى ما تصنع منه الأشياء جميعها. فهى ضرب من القماش الذى تنسج فى طياته جميع الأحداث دون أن يبالى بشىء منها. ومن ثم، فالمادة هى ما تعول عليه الفاعلية، لكنها هى التى يتقبل هذه الفاعلية قبولاً سلبيًا وتكون دائمًا قابلة للتشكل فى أية صورة. فالانفعال والجمود والتجانس واللامبالاة بأى من الصور، ولكن مع الاستعداد لقبول هذه الصور جميعًا، تلك هى المادة العارية بذاتها عن كل الكيفيات التى من الممكن أن تتخذها، وهى هى الامتداد المجرد عند ديكارت، أو هى الذرات التى لا يكاد أن يكون لها كيفية، والتى هى مجالات صغيرة، ويشغل كل منها حيزًا محدودًا من المكان مع عدم قابليتها جميعًا للنفاذ فيها، والسيال المتجانس الذى يظل دائمًا فى حالة من السكون والذى لا يقبل أى وصف من الأوصاف التى يصفه بها بعض الماديين.

لكن كيف نستطيع أن نفسر عن طريق هذه المادة التى لا تبدو واضحة إلى الآن فكرتنا عنها فقيرة، جميع التغيرات غير المحدودة التى تظهر لنا المادة من خلالها؟ وكيف نفسر هذا التطور اللانهائى للأشياء والحوادث، وكل الخصوبة التى يزخر بها الواقع؟ كيف نستطيع أن نوفق بين ما تتصف به المادة من جمود وانفعال وتجانس، وبين هذا التغير الضخم الذى نشاهده فى الكون، حتى ولو اقتصرنا فقط على جانبه اللاعضوى؟ هنا وتتدخل فكرة الحركة التى تستطيع بفاعليتها وبعثها التموجات فى الحركة الكلية للكون أن تقطع امتداد الجزيئات المادية، وتجعل الذرات تجتمع تارة وتفترق تارة أخرى.

لكن إدخالنا لفكرة الحركة ليس إلا من قبيل الاستعانة بظاهرة غامضة: غامضة فى مصدرها، وفى انتقالها، وفى انتشارها. وقد تكون غامضة أيضًا فى طبيعتها وماهيتها الباطنية إذا ألقينا بالاً إلى حجج الإيليين عنها. فإذا زودنا المادة بالحركة،

وإذا اعتبرنا الحركة غير منفصلة عن كل جزىء من جزيئات المادة كما يدعى ذلك الذريون فإنها قد تبدو أمامنا على أنها بسيطة واضحة وواقعة من وقائع الملاحظة المباشرة، تماماً كما ندعى ملاحظة امتداد المادة وركتها والأشكال المتعددة اللامتناهية لجزيئاتها أو لأجزاء الامتداد عن طريق حركة كل شكل منها بالقياس إلى حركات الأشكال الأخرى، سواء كانت هذه الأجزاء عناصر غير منقسمة فى الخلاء، أو استحالات لوسط أجزاؤه متصلة، كما هو الحال فى الأثير الذى يملأ جميع أجزاء المكان أو يكون هو والمكان شيئًا واحدًا. لكن المشكلة تتعقد أمامنا إذا تأملنا قليلاً هذه الأقوال. فمن أين تأتى هذه الحركة إذا كانت أجزاء المادة بطبيعتها لا تتحرك، الأمر الذى يمليه علينا تصور المادة الخالصة دون أن نقحم فيها أية فكرة عقلية؟ إن القانون الآلى لثبات المادة الذى نقول فيه: إن كل جسم يظل فى علة خارجة عنه فتحدث تغييراً فى حالة حركته أو سكونه، هذا القانون يحملنا على القول بأن فكرة الحركة نفسها تقتضى وجود علة أخرى غير المادة المتحركة.

وتذهب الثنائية الروحية إلى القول بوجود كمية ثابتة من الحركة، وضعت فى الكون بوساطة خالق العالم. ونحن نفهم هذا. لكن ما عسى أن نقوله إذا استبعدنا فكرة الخلق كما هى الحال فى كل الفلسفات المادية؟ علينا أن نقول: إن المادة نفسها هى التى تشتمل منذ الأزل على كمية الحركة اللازمة لها. ومعنى ذلك من الناحية المنطقية أن المادة هى التى عليها أن تهب نفسها الحركة. ومن أجل ذلك، رأى بشنر وهيكل[١] وكثير من الماديين إن المادة قوة، وأن كلا منهما يستلزم الآخر ويبدو غير منفصل عنه. وتلك نتيجة خطيرة ولعلها أن تكون نتيجة غير منطقية ... وذلك لأن كل ما به قوة وطاقة ينتمى بالضرورة، إذا تأملنا ذلك قليلاً، إلى عالم العقل، كما لاحظ ذلك ليبنتز بحق. والصورة البدائية الوحيدة التى لدينا عن القوة هى تلك التى تقدمها لنا

(١) Haeckel.

إرادتنا، أو - إذا شئنا - هى تلك التى تظهر لنا فى نظرية حسية من نظريات المعرفة، فى صورة إحساس عضلى"، سواء ظهر منا تأثير على الوسط الخارجى، أو كانت هناك مقاومة من جانب هذا الوسط ضد أفعالنا. أيًا ما يكون الأمر، فإن تحليل فكرة القوة يقودنا إلى ما نستطيع أن نسميه بالعلة المحركة، أو الفاعلية، أو القوة أو الإرادة، أو الشعور أو العقل ... ومعنى ذلك أن المادة تقودنا إلى النفس. وهذا الاتجاه فى التفكير هو بعينه الذى يقودنا إلى النظريات المثالية - الروحية التى رأت أن المادة تمثل - بطريقة أو بأخرى - العقل والحياة، فى مرتبة دنيا وغامضة حقا، لكنها تنتمى على أى حال إلى نفس المستوى من الوجود.

ومن ناحية أخرى، فإذا قمنا بتحليل آخر للمادة، فى اتجاه مضاد للتحليل السابق، فسيظهرنا بوضوح تام أننا إذا بدأنا من هذا التصور المثالى الروحى لكى نوفق بينه وبين النظرة الآلية القديمة للمادة، أو بوجه عام، بينه وبين التفسير العلمى لها، فإن هذا سينتهى بنا إلى الإقلال شيئًا فشيئًا من تشبيه المادة بالعقل، فالقوة التى فى المادة عليها فى اتجاه كهذا أن تفقد كل ما يقربها إلى الإرادة أو الحياة أو الفاعلية بوجه عام، من أجل أن تصبح فقط تسربًا لكمية من الحركة - أيا كانت الصعوبات التى ستعترض فهمنا لهذا التسرب - وهذا التسرب محكوم بقوانين عمياء وضرورية، من طراز يتعارض تعارضًا تاما مع الفاعلية الروحية كما يتصورها الفلاسفة المثاليون والروحيون، أو - إذا تكلمنا بصراحة أكثر - على نقيضها تمامًا. وفى هذه المرة، نجد أنفسنا فى مواجهة تلك المادة المنفعلة الجامدة، مادة المادية المتطرفة غاية التطرف.

وهكذا تبدو نظرية المادة وكأنها تتأرجح دائمًا بين طرفين متعارضين لا سبيل إلى أن تدرك أحدهما إدراكًا واضحًا وتستقر عنده.

وبإزاء هذا التناقض العميق كان الجو مهيئًا أمام النسبية المعاصرة لتلعب دورها جيداً. وقد مثل هذه النسبية تمثيلاً قويًا المذهب الوضعى، والمذهب النقدى الجديد،

ومذهب آخر أكثر قرباً منا نحن الفرنسيين، مذهب عالم كبير أسهم فى الوقت نفسه فى خدمة الفلسفة خدمة على جانب كبير من الأهمية، ونعنى به مذهب هنرى بونكاريه.

١ - النظريات الفلسفية للمادة:

(أ) المجموعة الأولى: المادة اللامتحركة[١] - نظرية المادة - حركة[٢] النسبية الوضعية - كونت - تين[٣] - دى - بوا - ريمون[٤] - برتيلو[٥] - ماخ[٦] - بونكاريه.

يمكن أن تفهم النسبية بمعنيين بينهما نوع من الصلة، لكنهما لا يخلوان من وجهة نظر مختلفة تميز كلا منهما عن الآخر. فالنسبية فى معناها الشائع، ونستطيع أن نقول، فى معناها الفلسفى الساذج قد تعنى أن المعرفة لا تنصب أبداً على الأشياء فى ذاتها لأنها تقيم - ولا تستطيع إلا أن تقيم - علاقة أو نسبة بين الأشياء وبيننا، علاقة لا بد أن تكون مطبوعة بالضرورة بضرب من الذاتية، وذلك لما نضعه من ذواتنا فى الأشياء. فالنسبية بهذا المعنى تعبر عن الدور الذى تلعبه الذات فى المعرفة.

ولكن لما كانت النسبية قائمة دائماً على كلمة العلاقة أو النسبة فإنها تعنى كذلك أننا إذا كنا لا نستطيع أن نصل إلى الأشياء فى ذاتها، فإن طبيعتها ستظل دائماً

(١) La matiére inerte.

(٢) Le cinétisme.

(٣) Taine.

(٤) Du Bois-Reymond.

(٥) Berthelot.

(٦) Mach.

مجهولة منا؛ لأن معرفتنا لن تفعل شيئًا أكثر من أن تضع روابط بينها. وأكثر القوانين العلمية دقة وأحكامًا ليست إلا نسبًا، ولا تظهرنا على شيء من الأطراف التى توجد معلقة بينها. بل إننا إذا افترضنا أن هذه القوانين موضوعية، دقيقة كل الدقة، أعنى خالية خلوا تاما من كل ما يمكن أن تضعه الذات فيها، وإذا افترضنا أنها ليست إلا العلاقات بين الأشياء، وأنها تصور لنا تصويرًا صادقًا - كما تفعل المرآة الجيدة تمامًا وبلا اختلاف - الروابط الحقيقية التى أقامتها الطبيعة بين هذه الأجزاء، فإن المعرفة القائمة عليها لن تفقد على الرغم من ذلك طابعها النسبى؛ لأنها لن تتخذ موضوعًا لها إلا هذه العلاقات نفسها، ولن تصل أبدًا إلى طبيعة الأشياء التى تقوم هذه العلاقات بينها.

وعلى هذا، فالنسبية معناها الآن: "المعرفة التى لا تنصب إلا على العلاقات أو النسب". ولم يعد يقصد بها معناها الأول أى "المعرفة التى تصطبغ بالذاتية الإنسانية"، والتى لا تستطيع من ثم أن تصل إلى معرفة أى مطلق. وبهذا المعنى الجديد، قدمت لنا الوضعية نظرية نسبية فى المادة. وقد انصبت نسبية بونكاريه على هذا الميدان. وهكذا سنجد أننا لن نستطيع تحديد المادة إلا بوساطة العلاقات والقوانين العلمية التى تخضع لها عناصر المادة. أما الوصول إلى عناصر المادة والبحث فى طبيعتها فليس مباحًا لنا.

فالذرات والجسيمات(١) وكذا القوى والطاقات والسيالات(٢) والأثير والوسط الذى ينتشر على شكل اهتزازات وتموجات ويكون بتكاثفه فى بعض المواضع العناصر المقومة للمادة، كل هذا لا يمثل إلا صورًا تساعدنا على الفهم، وهى صور وهمية، وفروض لا حقيقة لها فى الواقع، ولا قيمة علمية لها، وليست بالضبط سوى تكأة يتوكأ

---

(١) core puscules.

(٢) fluides.

عليها عقلنا إلى حين. (ماخ). وكان أوجست كونت أول من وضع فى وضوح المبدأ القائل بأن كل فرض لا يصبح مقبولاً فى العلم إلا إذا كان قابلاً لأن يبرهن عليه تجريبيًا، وإلا إذا كان تنبؤًا فى ميدان التجربة من شأنه أن يستدعيها لتجرى حكمها عليه، ويسلم نفسه إليها. ولكن كل فرض يتناول طبيعة العناصر المادية وطبيعة المادة يبدو غير قابل للبرهنة. أفلا يؤدى هذا إلى أننا سنظل جاهلين دائمًا بالعنصر الأخير غير المنقسم للتمثل الذى يقابل فى الوقت نفسه نهاية ما نستطيع أن نتصوره عن المادة وأبسط ما يمكننا أن نتصوره عنها أيضًا؟ يبدو هذا لأنه لما كان كل تمثل تمثلاً فى الشعور وبه فإنه سيكون دائمًا ذا طابع ذاتى. إلا أن كونت - متنبئًا فى ذلك تنبؤًا عبقريا بكل ما سيحدث خلال نصف قرن بعد ذلك فى الدراسات الفيزيائية الكيميائية - لم يستثن من هذا القانون إلا الذرة. لكن من الجلى أن فرض "الذرة" لن تكون له قيمة إلا من ناحية التأليف النسبى، وفى ميدان محدود ومحصور جدًا من ميادين العلم (لأنه لا ينطبق إلا على مجموعة معينة فقط من الظواهر الفيزيائية). والعلم لا يلجأ إليه إلا من أجل أن يؤلف تأليفًا مؤقتًا بين بعض نتائجه فقط. فبإزاء السيالات التى أساءت الفيزياء استعمالها فى ذلك العصر، كان للقول بالذرة فائدته فى أنه وفق إلى استبعاد هذه السيالات، وبذلك بدا أقل اعتمادًا على الميتافيزيقا من الفروض التى تقول بها. والحق فإن الذرة أقرب إلى تمثلنا، وهى لا تتصور إلا على أنها قائمة فى مجال الإدراك الحسى. أما الاعتقاد فى حقيقتها المطلقة فسيكون بمثابة العودة إلى الميتافيزيقا والرجوع عن الوضعية الحقة فى ميدان العلم. وذلك لأنها مركب أولى من الإحساسات البصرية واللمسية والعضلية التى علينا أن نتصورها خاضعة لمجموع من القوانين والروابط. ولذلك علينا أن نضع بدلاً منها نظامًا من القوانين والعلاقات، شأنها فى ذلك شأن جميع إحساساتنا. وعلى ذلك، فإن القول بالذرة لا يبدو إلا على أنه تنبؤ بالقانون. وتلك هى المهمة الوحيدة المشروعة للفرض العلمى. وأخيرًا، فإن المادة نفسها - وهى عبارة عن موضوع الإحساس وليست إلا هذا الموضوع فقط - يجب أن ترد إلى مجموعة من العلاقات أو القوانين أيضًا. وذلك هو الهدف من العلم الوضعى فى المادة

كما هو الهدف من كل علم ومن كل معرفة وضعية. ولا يوجد خارج هذه المعرفة الوضعية باعتبارها منهجًا وغاية، أو خارج ميدان القوانين والعلاقات الضرورية، والجبرية القائمة فى الطبيعة، والبحث العلمى (أو البحث عن طريق الإجابة عن السؤال: كيف؟) فى الظواهر، لا يوجد خارج هذا كله إلا سراب الخيال.

فالحق أن كل معرفة جديرة بهذا الاسم، أعنى كل معرفة علمية أو وضعية (والمعنى فى كلا التعبيرين واحد) لا يمكن أن تقوم على أسس متينة إلا عن طريق التجريد. والعلوم الرئيسية علوم مجردة دائمًا. أما العلوم الواقعية فليست إلا التطبيق للقوانين المجردة فى سلسلة الأحداث المتعاقبة، وليست إلا تفسيرًا للموجودات الواقعية منظورًا إليها من ناحية تاريخها، بالاستعانة بتلك القوانين نفسها.

ويجب ألا يفوتنا أن مذهب كونت تسيطر عليه فكرة الإنسانية. فكلمة الوضعية عنده، كما أنها تعنى المعرفة بكل ما هو يقينى وصادق من ناحية التحقق فى التجربة والخضوع لحكمها، فى نطاق النسبية الخاصة بالعقل الإنسانى، فإنها تعنى كذلك عنده المعرفة الإنسانية الصالحة لبنى البشر. أما ما عدا ذلك، فوهم لا غناء فيه. فالإنسان لا يستطيع إذن أن يتجه إلى معرفة شىء إلا إذا كان مفيدًا له من ناحية إشباعه لحاجاته إشباعًا شاملاً وتاما. وينتهى الأمر عنده بألا يلتقط وبألا يعرف من الوسط الذى يعيش فيه إلا ما يكون ضروريا للحياة وللحياة السعيدة. وهو ينتهى إلى هذا لا عن طريق تفكير تركيبى ضرورى للعقل فحسب، (كما هو الحال فى المذهب النقدى عند كانت) بل ويكون فى هذا مقيدًا بإرضاء حاجاته فى الحياة. وكل ما هو خارج عن هذا النطاق، ففضل زائد. ولو شئنا أن نضع هذا فى أسلوب أقرب إلى أساليب الفلاسفة لقلنا: إن تطور الإنسانية التى يمثل كل إنسان فيها أحد أجزائها هو الذى يحدد ما يجرى فى العقل الإنسانى من أفكار، وهذه بدورها تحددها الرغبة فى إشباع الحاجات الإنسانية. فتاريخ الإنسانية، باعتبار أنه وظيفة من وظائف بحث الإنسان عن إشباع حاجاته، هو الذى يفسر لنا نظام العقل وتطوره، وكذا تطور المعرفة الإنسانية أيضًا (وذلك عن

طريق قانون الأحوال الثلاثة). ذلك هو الدافع الحقيقى - من ناحية نظرية المعرفة - الذى يجعل كل العلوم متوقفة فى وجودها على علم الاجتماع، باعتبار أنه يمثل المبدأ الأعلى الذى تستمد جميعها وجودها منه. وهذا الدافع العميق ليس شيئًا آخر إلا التجربة فى معناها العام الشامل، وهو يضم كل الوقائع الأخرى التى يستطيع الإنسان معرفتها ويمثل من ثم تأليفها الذاتى: وهذا بعينه هو تاريخ الإنسانية، وبعبارة أخرى كل التجارب الإنسانية.

وتبعًا لتركيب عقلنا الذى يحدده فقط تطور الإنسانية على هذا النحو فإن معرفتنا لا تتجه إلا إلى التعلق بما يكون على درجة من العمومية يسمح بجذب اهتمام الإنسان. بل إن معرفتنا لا تستطيع أن تلتقط من المعارف إلا هذا النوع فقط. وسنضطر دائمًا فى معرفتنا الإنسانية إلى أن نهمل كل هذه الفروق الدقيقة التى لا نهاية لها وإن كان لا سبيل إلى التغاضى عنها تقريبًا لأنها تمثل ما يميز الفرد المعين فى لحظة معينة وفى حالة معينة. وذلك لأنها تقع بعيدًا عن متناولنا، تقريبًا كما كان الجزئى بعيدًا عن متناول العلم كما فهمه أرسطو الذى رأى هو الآخر أنه لا علم إلا بالكلى.

***

ولكن الكلى هو المجرد:

"لن نستطيع أن نؤلف القوانين العامة، تلك القوانين التى تجعلنا وحدها قادرين على التنبؤ بما يساعدنا على اقتحام الحياة إلا عن طريق التجريد النظرى" (التأليف الذاتى، صفحة ٧).

فكل معرفة علمية وإنسانية إذن مجردة. والبحث عن الواقع المحض لن يؤدى إلى أية نتيجة فضلاً عن أنه لا غناء فيه. ومن ثم، فإذا كنا قد صرفنا النظر - وكان من

واجبنا أن نفعل ذلك - عن الجرى وراء هذا الواقع لذاته، فلن يبقى لنا بعد ذلك كموضوع لمعرفتنا إلا تلك العلاقات القائمة بين عناصر الواقع. فالقول بأن المعرفة نسبية بمعنى أن هدفها الرئيسى هو أن تضع نسبًا وعلاقات، أو القول بأنها مجرد، أو القول أيضًا بأنها لا تصل وليس عليها إلا أن تصل إلى قوانين الظواهر فقط، كل هذا بمعنى واحد، وعن هذا الطريق تتحدد المرحلة الوضعية من مراحل المعرفة. لأن تفسير الأشياء عن طريق التعلق بالمميزات الفردية الواقعية لها ينتمى إلى المرحلة الوثنية من المعرفة، كما أن تفسير الأشياء عن طريق الاهتمام بحقائقها المجردة (لا بالقوانين التى تحكمها) ينتمى إلى المرحلة الميتافيزيقية. وكلتا هاتين المرحلتين تتبعان المطلق، أما النسبى فالذى يتبعه مرحلة واحدة فقط هو المرحلة الوضعية. يقول كونت: "ليس هناك إلا مبدأ مطلق واحد وهو المبدأ الذى يقول: إن كل شىء نسبى".

وهكذا فإن المادة عند كونت، أو فى جزئها المعلوم لنا، ستصبح فقط مجموعة من القوانين أى من العلاقات المجردة العامة.

وقد تم وضع جميع هذه القوانين الخاصة بالمادة بطريق منهجى علمى واحد: فالعلاقات القائمة بين المقادير المختلفة والتى نقيسها قياسًا تجريبيًا تمثل فى ميدان الفيزياء والكيمياء نهاية التجريد، وهذا المنهج هو بعينه المنهج العام المألوف فى العلوم الإنسانية أيضًا. حقا، إن الأمر سيختلف عندما نصبح فى ميدان العلوم التى تتخطى المادة الخام غير المنظمة. لكن فى ميدان علم الفلك، والفيزياء والكيمياء، وهى تمثل العلوم الرئيسية للكائنات المادية (وقد نضيف إليها أيضًا علم الميكانيكا، وعلم الهندسة، باعتبار أنهما يمثلان العلمين التطبيقيين للرياضيات المجردة فى ميدان الحركة والكتلة والامتداد الخاص بالأجسام المادية)، نجد أن جميع العلاقات والقوانين المجردة من الممكن أن نعبر عنها عن طريق الدوال[1] الرياضية. ولذلك تعد الرياضيات أساسًا لكل

(١) fonctions.

العلوم، وهى أول ما نلتقى به فى التصنيف؛ لأنها تمثل الطابق السفلى فى البناء كما أن علم الاجتماع يمثل الطابق العلوى فى هذا البناء. ولهذا وذاك فالرياضيات أداة ضرورية لإقامة بناء جميع العلوم الخاصة بالمادة. وفى رأى كونت، المادة فيما نستطيع أن نعرفه منها، ليست شيئًا آخر إلا مجموعة من النسب الرياضية. ولذلك فإن نظرية "فورييه" فى الحرارة بدت له على أنها التعبير الكامل والنموذج الذى يجب أن نقيم على غراره كل الفيزياء. والنظرية العلمية عنده ليست إلا التعبير الرياضى لما أطلعتنا عليه التجربة من نتائج.

تلك آراء تشهد بعبقرية. وذلك لأنه على الرغم من قصور تصورات كونت فى علم الفلك والفيزياء والكيمياء، وهو قصور يرجع كله إلى تصوره للعلم هذا التصور الذى أقامه على أساس المنفعة الإنسانية المبالغ فيها، والذى أرجعه إلى بعض التطبيقات العملية التى استطاع عصره أن يستشفها وكانت محدودة بذلك بالعصر، فلن نستطيع مع ذلك إلا أن نقول فى الختام: إن كونت كفاه أنه رأى بوضوح أن مستقبل العلوم الفيزيائية - الكيميائية قائم فى اصطباغها بالرياضيات.

ومن أجل هذا، فإن كثيراً من العلماء قد تقبلوا التصور الوضعى. لا من حيث روحه العامة فقط، بل من حيث تعبيراته أيضًا. وهذه الأسطر القليلة التى كتبها الكيميائى الكبير "مرسيلان برتيلو" تكشف بوضوح عن هذا الموقف:

"إن جميع النظريات التى قيلت فى الذرات والعناصر والسيالات قد نشأت من الميل الطبيعى للعقل الإنسانى نحو الإيقانية. فكثير من الناس لا يقوى على أن يظل معلقًا بخيوط الشك الجهل. ومن ثم يجد نفسه بحاجة إلى أن يقيم معتقدات ومذاهب مطلقة فى العلم والأخلاق. وفى الميادين التى أخفق عقل الإنسان فى أن يصل فيها إلى قوانين؛ أى إلى علاقات ثابتة ويقينية بين الظواهر، لجأ إلى ضروب التمثيل، وطاب له أن يدور فى حلقة من التخيلات المجردة، التى لا تختلف كثيراً ... ونظرياتنا التى نقول

بها الآن فى الذرة وفى المادة الأثيرية ربما بدت لدى رجال المستقبل على أنها وهمية بمثل ما تبدو لدى علماء اليوم نظرية الزئبق التى كان يقول بها قدماء الفلاسفة" (برثيلو: مصادر علم الصنعة، صفحة ٣٢٠).

فالمادة التى تظهر أمامنا ليست إلا حزمة من الإحساسات الحالية أو الممكنة. وماهية هذه الإحساسات تظل دائمًا مجهولة منا. ولا نعرف عن هذه الإحساسات نفسها إلا ما بينها من روابط التلازم والتتابع أى أننا لا نعرف عنها إلا قوانينها المجردة التى تصل إلى أعلى درجة من الدقة فى صيغها الرياضية. وبهذا المعنى، سيقول دى بوا - ريمون إننا جاهلون دائمًا بطبيعة الأشياء. وسينظر كل من تين وماخ وكثيرون غيرهما إلى المادة على أنها مجرد إمكانية من الإحساسات، مشاركين فى هذا الاتجاه الظاهرى عند هيوم أو مثالية باركلى.

***

النسبية فى المذهب النقدى الجديد - رينوفييه:

هذا الحل لمشكلة المادة - إذا أمكننا أن نسميه حلا - لا يبعد كثيرًا - كما نرى - عن الحل الذى قدمه كانت. ولم يفت كونت أن يبرز مواضع الشبه بين مذهبه ومذهب مؤسس المثالية النقدية. لكن هذا لا يدل على أنه كان قد عرف هذا المذهب قبل أن ينتهى من صياغة مذهبه الخاص صياغة كاملة، بل يدل فقط على أن كلا من الفيلسوفين قد خضع لتأثيرات واحدة، مصدرها فلاسفة القرن ١٨، والأولى أن نقول: إن كونت قد تعرف فى نسبيته على بعض النتائج التى كان قد توصلت إليها النسبية الكانتية، تمامًا كما تعرف فى فلسفته فى التاريخ وفى جبريته على بعض النتائج التى وجدها عند معاصره الفيلسوف هيجل. والحق أنه، فيما يتعلق بمشكلة المادة، كل النظريات النسبية لا يمكن إلا أن تكون قريبة جدًا بعضها من البعض الآخر.

والاختلاف الكبير بين النظرية الوضعية وبين نظرية المذهب النقدى الجديد فى المادة ليس قائمًا فى النتائج التى وصلت إليها كل منهما فى معرفتها للمادة: أى فى القول بأنها ليست إلا حزمة من الإحساسات خاضعة لمجموعة من القوانين الضرورية التى تسيطر على تساوقها وتتابعها، بل فى المصدر الذى بدأ منه كل منهما محاولة معرفة المادة. فالمذهب الوضعى يرى أن العقل لا يصل إلى هذه الشبكة أو هذا النظام من القوانين إلا، بعد أن يكون قد اتخذ نقطة بدئه من الإحساسات الواقعية ثم صعد منها إلى التجريد. ومعنى ذلك أن التجربة هنا هى المصدر الوحيد لكل ما يوحى بالثبات فى معرفة العلاقات الضرورية التى نستطيع تعيينها فى الموضوع.

وعلى العكس من ذلك، فقد رأى المذهب النقدى الجديد، كما ذهب إلى ذلك أيضًا المذهب النقدى الذى استمد منه آراءه، أن العقل يجب ألا يفارق التجربة أبدًا فى المعرفة؛ لأن التجربة لا تقدم لنا إلا إحساسات وهى كما يدل عليها اسمها "محسوسة" وليست "معروفة"، بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة. والقوانين التى تجمع بين شتات هذه الإحساسات مصدرها تطبيق الصور والمبادئ الأولية أو مقولات العقل فى معطيات الحس؛ أى إن معرفتنا بهذه المعطيات آتية من هذه المقولات نفسها. وتتصف هذه القوانين بالكلية ومصدر هذه الكلية الضرورة التى فيها، وهى ضرورة راجعة إلى أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا من الأشياء إلا من خلال الإطارات التى شكلها عقلنا لإدراكه. أما فى المذهب الوضعى فإن مصدر الضرورة التى تتصف بها القوانين قائم على العكس من ذلك فى عموميتها وكليتها؛ لأن التجربة قادرة على أن تكرر نفسها بصفة ثابتة. والعقل لا يتدخل بعد ذلك إلا لكى يسجل هذا الثبات فى صورة تلك القوانين التى يصوغها.

وفيما عدا ذلك فإن النتائج التى يظهرنا عليها العلم فيما يتعلق بالمادة لا تختلف فيما بينها، وتتشابه من ناحية قيمتها أيضًا. فالمادة أمام التفكير الفلسفى تبدو دائمًا فى صورة واحدة باعتبار أنها مجموعة من العلاقات الكمية الرياضية (العددية

والهندسية والميكانيكية) التى يقيمها العقل - مستعينًا فى ذلك بمقولات الكم والإضافة والعلية وبصور المكان والزمان - فوق الجوانب الكيفية التى تتكشف لنا من الشيء المحسوس، والتى تيسر لنا مقولة الكيف تقدير قيمتها، لكن على نحو غير دقيق.

والملاحظة الوحيدة التى تملى نفسها علينا بعد اطلاعنا على هذا التصور أو علمنا بالمادة على هذا النحو، هى اصرار المذهب النقدى الجديد على إبراز خاصتين للمادة: إنها متناهية، وأنها منفصلة، وهاتان الخاصتان ترجعان إلى مقولة الكم التى تسيطر عل كل معرفتنا عن المادة. الأمر الذى يشهد بنظرة فلسفية عميقة جداً تنبأ فيها هذا المذهب على نحو يثير الاعجاب بالنتائج التى وصل إليها العلم المعاصر. ثم ألا يشهد هذا - إذا رجعنا إلى أصل هذا التصور - بمتانة الأساس - أو إذا لم نشأ أن نذهب إلى هذا الحد - بالقيمة النظرية الكبيرة لذلك التحليل العميق للعقل الذى تقوم عليه ميتافيزيقا هذا المذهب النقدى الجديد؟

ومقولة الكم هى مقولة العدد. وإذا شئنا أن نكرر نفس المعنى لقلنا: إن ماهية العدد قائمة فى أن يكون قابلاً للعد. وهذا يقتضى أن نكون قادرين على عد الوحدات التى تكون بمجموعها العدد مهما طالت عملية العد، أى مهما كانت ضخامة العدد. أما العدد اللامتناهى فهو ما لا نستطيع أبداً أن نكمل عدد وحداته وأن نجمعها، منهما أضعنا فى هذا من وقت. أى أن هذا العدد سيكون عدداً غير قابل للعد. وهذا معناه أننا هنا أمام عدد ليس بعدد. وهذا تناقض فى الحدود. فالعدد الذى لا يعبر عن الوحدة، وليس فى الوقت نفسه مجموعة وحدات، ليس بعدد. ومن الممكن تصور وجود اللامتناهى فى مقولة الكيف (فى صفة الكمال مثلاً عندما نصف بها الكائن الكامل) أما فى مقولة الكم فهذا متعذر. لأننا سنكون بصدد كم لا نستطيع أن نقول عنه: إنه واحد، بينما تقوم ماهية الكم على قابليته للعد، أو على أننا نستطيع دائمًا أن نحلله إلى عناصر ثم نعود إلى التأليف بينها من جديد عن طريق الجمع.

وعلى ذلك، فالكون المادى، على ما به من عظم وضخامة، يجب أن يكون متناهيا. لكننا إذا قلنا: إنه متناه، فمعنى هذا أنه مركب من عدد متناه من العناصر. لكن المتصل ما هو؟ المتصل هو ما يكون دائمًا قابلاً للقسمة، وهو ما لا نستطيع أبدًا أن نصل فيه إلى عنصر الواحد. لأننا إذا فرضنا أننا قد استطعنا ذلك، فإن هذا سيؤدى إلى وجود حدود متناهية لن تقبل التقسيم إلى ما بعدها، وهذه الحدود المتناهية هى التى توجد المنفصل بين الأجزاء، حتى ولو كانت هذه الأجزاء متماسة الأبعاد. وعلى ذلك، فلا بد من وجود فجوة أو خلاء يفصل بين هذه العناصر غير القابلة للقسمة. فالمتصل يفترض إذن مهما كان من صغر الحيز الذى يشغله من المكان، عدداً لا محدوداً من التقسيمات الممكنة، فهو يفترض إذا العدد اللامتناهى. ولذلك، فإن المتصل، من ناحية مقولة الكم، يشتمل على تناقض فى وجوده الواقعى. ولهذا السبب رأى المذهب النقدى الجديد أن المتصل، شأنه فى ذلك شأن اللامتناهى، إذا أمكننا تصوره، فإنه لن يتبع مقولة الكم، بل مقولة الكيف. ولما كان التناقض لا يمكن أن يستمر فى الوجود من الناحية المنطقية، فيتنج من ذلك أن الكون المادى كما رأينا أنه متناهى الأجزاء فهو منفصل أيضًا. إنه مجموعة أجزاء لا تتجزأ، أو إذا استعملنا كلمة تدل على المعنى من ناحية اشتقاقها اللفظى، إنه مجموعة من الذرات. ورينوفييه، مستنداً فقط إلى استنباطه المنطقى، أقر حجة معاصره الرياضى الكبير "كوشى"[1] الذى كان يقول: مَن من الفيزيائيين اليوم لا يوافق على أن الفيزيقا المعاصرة قد اتجهت نحو القول بالذرة وبالمنفصل؟".

وهكذا أضاف رينوفييه إلى المذهب الوضعى تحديداً جديداً فى التصور العلمى للمادة فى صورتها الذرية. ونحن نعلم كذلك كم كان كونت يميل جدا إلى هذا الفرض، لكن لما كان مذهبه قائمًا فقط على التجربة، فإنه لم يستطع إلا الإشارة فقط إلى هذا

(١) Cauchy.

الفرض. وقد زعم المذهب النقدى الجديد أنه استطاع عن طريق الاستنباط المنطقى أن يحل النقائض الكانتية القائمة بين المتناهى واللامتناهى، بين المنفصل والمتصل التى أوردها كانت فى المقالات الأولى (فى الاستدلال الشارطى). وذلك لأن العقل إذا كان عاجزًا فى تركيباته العلمية عن تصور المادة إلا فى هيئتها الكمية، فيجب أن تكون المادة مؤلفة من مجموعة متناهية، محدودة العدد من العناصر غير القابلة للانقسام والمنفصلة.

غير أننا لا نقوم هنا بفتح ثغرة فى النسبية، بطريقة مباشرة على الأقل. إذ إننا سنرى فيما بعد أن العلم سيتخطى وجهة النظر النسبية الصرفة كما تخطينا هنا مذهب كونت. وستوضع الذرة والمنفصل والمتناهى وسط إطارات ضرورية يقوم العقل بفرضها على المعرفة، ولن تصبح تعبيرًا عن خصائص مطلقة قائمة فى الأشياء ويقوم العقل بإدراكها فيها، ومعنى ذلك أننا هنا أصبحنا أمام قوانين ومجموعة من العلاقات، ولم نعد بصدد إدراك حقيقة متعالية مطلقة. غاية الأمر أننا حصلنا هنا على منهج أكثر دقة وضرورة من بين الأنظمة العامة للعلاقات التى ترجع إليها - آخر الأمر - معرفتنا للمادة .

***

النسبية المثالية : كوتيرا[١] ، هانكان[٢] :

ونلتقى كذلك بتصور المادة باعتبارها مجموعة من العلاقات فى مذاهب أخرى ذات اتجاه مثالى أقل فى نزعتها النقدية وأكثر إيقانية من المذهب الكانتى والمذهب الكانتى

(١) Couturat.

(٢) Hannequin.

الجديد. والحق أن هذه المذاهب الجديدة قد تراءى لها أنها وضعت يدها مباشرة على "المطلق". لكن هذا المطلق لم يكن شيئًا آخر إلا الذات، وفى مواجهته يوجد الموضوع، وهو على نحو ما يظهر لنا من خلال تحليلنا لفكرة المادة، ذو وجود نسبى، قوامه مجموعة الروابط القائمة بين تمثلاتنا، وهى روابط ظلت فى هذه المذاهب كما كانت عند الفلاسفة السابقين من وضع العقل، لكن وجودها هنا بدا ثمرة لتعاون أكثر من جانب المادة مع العقل. وقد انتهى كل من كونت ورينوفييه، كما سنرى ذلك فيما بعد، إلى تصور من هذا الطراز فى المرحلة الأخيرة من تطورهما الفلسفى، وهى المرحلة التى أهملنا ذكرها متعمدين حتى الآن، وإن كانا قد سلكا فى الوصول إلى هذه النتيجة طريقين مختلفين غاية الاختلاف.

أما الفلاسفة المثاليون، أصحاب المثالية التى نستطيع أن نسميها بالمثالية المطلقة، الذين سنقوم بدراستهم الآن، والذين كانوا مثاليين بالمعنى الأفلاطونى أو على كل حال بالمعنى الليبنتزى فإننا سنجد أنفسنا معهم مباشرة أمام حقيقة واحدة، وهى العقل. أما المادة فلا تزيد عندهم على كونها فى ركاب العقل؛ إذ إنها مجموعة من المعانى التصويرية فقط. ومن أجل هذا، لم يوافق كوتيرا على نتائج تفكير رينوفييه فيما يتعلق بوجود العدد اللامتناهى. فوجود هذا العدد يصبح مستحيلاً حقا إذا أخرجنا العدد من نطاق العقل وجعلنا له وجودًا ماديا ووضعناه أمامنا على أنه موضوع بالمعنى التام لهذه الكلمة، أى باعتبار أنه من خصائص تلك الوقائع التى توجد فى مواجهة التمثل وتتعارض مع الذات العارفة، ولا تقبل منها إلا تشكيلات متناهية. وبذلك يصبح من المتعذر أن نتصور واقعة أو موضوعًا قائمًا أمام العقل العادى، ومكونًا من عناصر متميزة إلى حد ما، يعجز العقل عن عدها. وجميع موضوعات المعرفة يجب أن تكون كذلك من هذه الناحية قابلة للعد، وذلك لأنها من أجل أن تصبح معروفة لنا تخضع لمقولة الكم، التى بدونها ستظل مجهولة منا، وتخضع كذلك لقانون العدد. لكن إذا لم

يكن العدد هكذا، أى إذا كان مجرد تصور أو فكرة من أفكار العقل، وإذا كان مرده إلى معانى معقولة من طراز المعانى الأفلاطونية، فإن النتيجة ستختلف. فى هذه الحالة، إذا لم نكن قادرين على تمثل اللامتناهى، فإننا سنقوم بتصوره. ولما كانت الروابط التى ينحصر فيها وجود المادة لم تعد روابط بين التمثلات؛ لأن التمثل نفسه أصبح ذا وجود ذاتى ووهمى خالص كوجود الأعداد فى كهف أفلاطون، ولما لم تكن هذه الروابط إلا تصورات ومعانى فإن ما نتصوره باعتباره معقولاً (وليس باعتباره متمثلاً) سيصبح ذا وجود واقعى. وهكذا فإنه بالنسبة إلى فيلسوف من أتباع المثالية المطلقة، وبالنسبة كذلك إلى ديكارت، يصبح اللامتناهى تصوراً معقولاً؛ لأن تحديدنا للمتناهى، باعتباره معنى من المعانى لا يتم إلا بالنسبة إليه وعن طريقه. والمادة عند كوتيرا لن يتحدد وجودها إلا من خلال المتصل الهندسى. الذى تفترض وجوده مجموعة قوانين ضرورية. تلك إذن هى المادة: ضرورة ومجموعة من الروابط التصويرية، أو - إذا شئنا الدقة - مجموعة من الروابط التصورية الضرورية، ولم يعد تحديدها أو وجودها ممكنًا إلا عن طريق العقل الذى يفكر فيها. وعلى هذا النحو أيضًا، تلاشى وجود الواقعة والحدس بها، تلك الواقعة التى اتخذت عند كونت اسم التجربة. وأطلق عليها رينوفييه اسم التمثل أو الواقعة، والتى يقوم وجودها فى مواجهة الذهن الخالص أو مقاومته.

أما هانكان، فقد أخذ عن ليبنتز تصوره للمادة وتأثر به على نحو مباشر. ونستطيع أن نقول: إن كوتيرا قد بدأ من نظرية ليبنتز فى المعرفة (المكان، نظام التجاور المكانى(١)، والزمان نظام التعاقب الزمانى(٢)، ووجود المادة من خلال هذين النظامين باعتبارها نظامًا للعلاقات المدركة)، فى حين بدأ هانكان من نظرية ليبنتز فى

(١) ordo successionum.

(٢) ordo coexistentium.

الجوهر: من الذرات الروحية. ولذلك، بدلاً من أن يجهد نفسه فى رد اعتبار اللامتناهى والمتصل بالنظر إلى وجودهما على أنه وجود معقول، ومن ثم يصبح من المتعذر الوصول إلى أجزاء المادة المنقسمة المتكثرة إلا بالنسبة إلى هذه المعانى العقلية الرئيسية، رأى أن المذهب الذرى هو الذى يقدم لنا صورة حقيقية لفردانية العقول، والذرات الروحية هى التى تكون وحدها كل الواقع فى رأيه. وإذا نظرنا إلى العقول من الخارج، فسنجد أنها مكونة من ذرات. أما من ناحية تركيبها الداخلى، فهى دائمًا من قبيل الطاقات والقوى والنفوس. فالذرة إذن ليست إلا تصوراً من تصورات العقل وليست شيئًا غير ذلك، والواقع عبارة عن مركز روحى للفعل والإدراك. وبهذا الاعتبار فإن المادة ليست إلا مجموعة من العلاقات التصورية التى نتصور بوساطتها من الخارج العلاقات القائمة بين الوقائع الروحية التى كلها من جنس نفوسنا.

لكن لم هذا الصعود نحو الروحانية؟ لماذا ننظر إلى الذرة وقوانينها على أنها تصورات؟ ذلك أن الذرة فى ذاتها - إذا أردنا أن نضعها أمامنا على أنها جوهر، أو إذا تصورناها على أنها مجرد كائنة، أو على أنها تمثل ذو وجود موضوعى، ستشتمل على تناقض. إذ إنها لن تكفى نفسها بنفسها من ناحية كونها موجودة. ومن ثم، لن نستطيع أن نفكر فيها إلا من ناحية أنها تصور من تصورات العقل، وإلا إذا كان وجودها تابعًا للعقل. تلك هى النتيجة النهائية التى ستقودنا إليها النظرة النسبية إلى المادة. وفيها لم نعد أمام حقيقة مجهولة فى ذاتها وإن كنا نتمثلها بحسب حاجتنا وبحسب ما نستطيع أن نعرفه منها ولم نعد أمام حقيقة نفكر فيها بحسب مقولات ذهننا والصور الأولية التى تشكل حدسنا الحسى بها. كلا لقد أصبحنا فى مواجهة شىء يضعه العقل أمامه، لكن هذا الشىء لن يصبح معقولاً إلا فى اللحظة التى لا يبقى فيها من هذا الشىء الذى كان قد وضعه العقل إلا العقل نفسه. فالمادة هنا قد انمحى وجودها لحساب العقل.

***

ثغرات النسبية فى النسبية نفسها:

وبعد، فهل النسبية حل للمشكلة حقا؟ أليست فى جوهرها عبارة عن إقرار بالعجز؟ وهل من الممكن أن تقنع طويلاً عزيزة حب الاستطلاع - أى حاجة الإنسان الطبيعية إلى التفسير والفهم - الموجودة فى أعمق أعماق الطبيعة العاقلة للبشر والتى تكون بلا شك صفتهم المميزة الجوهرية - بعبارة: "نحن جاهلون"؟ يبدو أن الأمر ليس على هذا النحو تماماً. فوجود مشكلات دائمة ليس من شأنه أن يفت فى عضد الإنسان ولن يمنعه من البحث أبداً، لأن القلق الذى إليه يرجع وضع هذه المشكلات لا ينقطع. لأننا نريد أن نعرف دائماً.

ومشكلة المادة التى يبدو أن النسبية قد كتبت علينا أن نظل جاهلين بها إلى الأبد عالجتها العلوم الفيزيائية - الكيميائية فى السنوات الخمسين الأخيرة معالجة مباشرة أكثر من أى وقت مضى. فبدلاً من أن تلحقها بالميتافيزيقا فى شيء من الازدراء على نحو ما وقع إبان القرن التاسع عشر كله تقريبًا - طالبت هذه العلوم بضمها إليها وببحثها على أساس تجريبى ورياضى. وقد ظنت هذه العلوم أنها - عن طريق منهجها العريق - ستصل إلى ما وصلت إليه الفلسفة فى هذا السبيل، وأنها ستلحق بها. وربما برهنت بذلك على أنها لا تفترق على الفلسفة بهذه الدرجة الكبيرة التى أراد بعض العلماء من حين إلى آخر أن يبينوا لنا عنها. وقد تكون هذه الملاحظة أهم ما يفرض نفسه علينا فى دراستنا لمشكلة المادة، وهذه الملاحظة هى: ظهور العلوم الوضعية على المسرح فى دراسة هذه المشكلة، أى فى دراسة مشكلة فلسفية من الطراز الأول.

إن الأبحاث التجريبية التى توالت منذ خمسين سنة خلت منذ أبحاث "كروكس"(١) الخاصة بإشعاع القطب السالب داخل أنبوبة بها فراغ خاضع لضغط قليل جدا (أقل

(١) Crookes.

من $\frac{1}{1000}$ من الضغط الجوى)، تلك الأبحاث التى نظمها ونسقها مع أبحاثه الخاصة بالجزيئات العالقة فى السائل "جان بران"[1] فى مؤلفه الرائع عن "الذرة" - هذه الأبحاث تظهرنا على تركيب ذرى للمادة. وقد قدمت المجموعة الضخمة والرئيسية من الأبحاث التجريبية والنظرية الخاصة بالتكوين الكهربى للذرة، وبكم الطاقة والضوء، وبكم التأثير، وبالميكانيكا التموجية، قدمت بمعنى من المعانى إلى العلم الوضعى المغرق فى وضعيته الذى هو فى الآن نفسه علم عقلى متطرف، الميدان الصالح لتركيب المادة، وبعبارة أدق لتركيبها الباطنى الأساسى. وسنعود إلى ذلك بعد قليل، أما الآن فلنحاول جهدنا أن نصحح خطأ الذين يزدرون الفلسفة. فعلوم الفيزياء والكيمياء وإن كانت أصبحت تعالج مشكلة المادة معالجة وافية بعد أن توحدت مبادؤها شيئًا فشيئًا، على الرغم من أنه لم يتضح بعد بدرجة كافية الفواصل التى تفصل بين العلم والفسلفة، وعلى الرغم من أنه من الواجب دائمًا أن تقوم روابط بين الاثنين لكيلا ينتهى الأمر بضلال كل منهما: الأول فى صناعة فنية عمياء سطحية على وجه الإجمال، والثانية فى تركيبات خيالية، على الرغم من هذا كله فإن موضوع المشكلات التى تعالجها هذه العلوم، وموضوع المشكلات التى تعالجها الفلسفة موضوع واحد وإن كانت طريقة وضع المشكلات فى كل من الميدانين مختلفة. فبينما نجد العلم يقيم محور تفكيره دائمًا على التجربة نفسها التى يبدأ منها بالضرورة وينتهى إليها بضرورة لا تقل عن الضرورة التى بدأ منها، وبينما نجده أيضًا يعالج معطيات الحس، وتظل تركيباته العقلية التى تمتد تحت أبحاثه التجريبية، مهما بدا لنا من اندفاعها النظرى، خاضعة خضوعًا مباشرًا للتجربة وأبحاثها؛ لأن هذه الأخيرة تمثل الهدف الحقيقى للعلم. إذا بالفلسفة مع أنها تسلم فى مجملها بالنتائج التجريبية للعلم وبتركيباته النظرية أيضًا،

(١) Jean Perrin.

وتحرص على عدم إقحام نفسها فيما ليس من اختصاصها، إلا أنها تتأمل الدلالة أو مجموعة الدلالات التى تقرها العلوم، من أجل أن تقوم[1] – مستعينة فى ذلك بنقد دقيق نفاذ – الجانب الذى علينا أن ندركه من الواقع أو الحقيقة، أيهما شئت. فالعلم نفسه إذن هو محور تفكير الفلسفة، على الأقل فى قسمها الذى يعالج العالم الخارجى والمادة وذلك بما يثيره من مشكلات فى نظرية المعرفة. أما أقسامها الأخرى، فلندعها الآن جانبًا.

لكن العلم سواء فى جانبه الواقعى التجريبى أو فى تنظيماته النظرية يمكن أن ننظر إليه، عند تناوله لتركيب وطبيعة المادة، على أنه نسبى، إذا ما أخضعناه إلى نظرة نقدية فلسفية. فقوانين التجربة التى يعترف بها كونت، مع ملاحظة أنه يستبعد منها بعض التركيبات النظرية التى تبتعد عن التجربة، لا تخرج عن كونها قوانين تربط حزمة الإحساسات التى تكون ما نسميه بالمادة. أى أننا لا نبتعد بهذه القوانين عن دائرة الظاهرات الخاصة بنا والتى تتعلق بتمثلاتنا الإنسانية، المشروعة بالنسبة إلى الإنسان وحده: أى مجموعة الروابط التى علينا ألا ننظر إليها على أنها روابط خارجية جوهرية تقوم[2] الأشياء أو الأطراف التى لا سبيل إلى الكشف عن طبيعتها. وتين يعبر عن هذا المعنى بقوله: لا ينتهى بنا البحث من الذرة وتركيبها إلا إلى إمكانيات للإحساس، والمادة نفسها ليست شيئًا آخر إلا هذه الإمكانية. والمذاهب النقدية والمثالية لم تنظر إلى المادة أيضًا إلا على أنها قوانين وتصورات مستخلصة من الجوانب الإنسانية والعقلية فى المعرفة، لكن الأسس التى أقيمت عليها هذه المذاهب كانت أقوم من تلك التى أقام عليها كونت وتين آراءهما. وأيا ما يكون الأمر، فليس فى هذه القوانين ما يفيدنا فى معرفة المادة "فى ذاتها".

(١، ٢) بتشديد الواو.

لكن العلم، على أى حال، قد تجاوز بكل تأكيد منطقة إحساسات وانطباعات الرأى العام التى كانت موضع ثقة رجال القرن التاسع عشر. أما النسبية التى كانت حتى ذلك الحين تعبيراً حيا عن التصورات العلمية نفسها وعن الروح العامة للعلم والعلماء، أصبح ينظر إليها فى هذا القرن، بعد ظهور النتائج العلمية الجديدة، على أنها ضرب من الأسلوب، له شروطه الخاصة، وصيغة مجردة، ورأى متعصب انحاز إليه أصحابه دون ما تعمق. حقا، إن من الممكن أن ننظر إلى الشىء المعروف على أنه يحتوى على جانب لا سبيل إلى معرفته نظريا، لكن أليس هذا عملاً صبيانيا نوعًا ما؟ ومن ناحية أخرى، إذا أردنا أن نترك جانبًا اللعب الديالكتيكى وعبث الحجج الشكية لكى نحتفظ بجوهر الأشياء الواقعية، ألا نجد أن العلاقات الجديدة التى اكتشفها العلم تنتظم حول فكرة معينة للمادة تبدو وكأنها تعميق لها؟ من اليسير جدا أن نثبت أن أفق معرفتنا ضيق، وأنها تجعل دائمًا الباب مفتوحًا لدخول "مجهول" كبير لا سبيل إلى معرفته من الناحية النظرية أو الواقعية. لكن المهم عندنا هو حركة التفكير، لا ما يقف عنده التفكير مؤقتًا. والحق أن حركة التفكير هنا تتجه إلى تعميق المادة. الأمر الذى يتعارض مع ما تذهب إليه النسبية، على الأقل تلك النسبية الجافة القاطعة التى ظهرت فى القرن الماضى، والتى كانت تحد من كل معرفة وتقيم لنفسها مذهبًا له شعاره المطلق الذى يقول: "ليس هناك إلا مبدأ واحد مطلق وهو المبدأ الذى يقول: إن كل شىء نسبى". والنسبية التى شعارها: ما هو الجانب الذى أعرفه من المادة؟ أكثر توفيقًا من تلك التى تضع شعاراً لها: "نحن جاهلون".

لكن الثغرة التى قد تجعلنا نرثى للنسبية، لعلها أن تكون شيئًا آخر. ولم يستطع واحد من المذاهب النسبية الكبرى التى ظهرت فى القرن التاسع عشر أن يسدها. والسبب الحقيقى فى ذلك أننا عندما نفكر فى النسبية تفكيراً منطقيا (وهذا هو الهدف من الفلسفة) سنجد أنه بمجرد القول بوجود معرفة، فإننا لا نفهم لم تكن هذه المعرفة

فيما تبدو لنا طبعًا، نسبية وناقصة وبعيدة بعدًا تاما عن الواقع؟ لكن المعرفة معرفة بشيء معين، أى بجانب من جوانب الواقع، أو بطرف من أطرافه. إنها تمسه. وبدون هذا، فلن تكون هذه المعرفة معرفة، أو - أسوأ من هذا - ستصبح ولا معنى لها إطلاقًا.

ولذلك، فإذا اتبعنا عكس الطريق الذى سرنا فيه حتى الآن، وقمنا بتحليل نفس المذاهب التى حللناها، فسنجد أنفسنا أمام ضرب من الواقعية فى كل هذه النظريات النسبية. فالنسبية لما كانت لا تفهم إلا بالنسبة إلى غيرها، فإنها ستقضى على نفسها؛ لأنها تنتهى إلى واقعية.

وهذا واضح فى المثالية المطلقة، مثالية ليبنتز. فقوانيننا عبارة عن تصورات، لكن هذه التصورات تنطوى على وقائع. وقائع روحية حقا، لكنها وقائع على أى حال. فلكى تصبح حقيقة المادة قائمة فى كونها شكلاً من أشكال العقل انتقل من الداخل إلى الخارج، سيقتضى هذا ألا تكون المادة هى الواقع الوحيد الذى يقره العقل، وهذا الواقع تنظر إليه المثالية المطلقة على أنه كل الواقع، أو على أنه الواقع الوحيد الذى نستطيع أن نتصوره. ونحن نعرف الاستنباط الشهير الذى قام به ليبنتز، واستعاده هانكان فى القسم الثانى من كتابه "فرض الذرات". فمن ناحية، نجد أن الحركة لا تكفى نفسها بنفسها باعتبارها فكرة منطقية؛ لأنه لكى يتحرك شىء ما، لا بد من وجود علة محركة له. وذلك لأن الحركة التى لا علة لها لا يمكن تصورها ما دام لا يمكن أن يكون ثمة تغير إلا إذا وجدت علة. وعلى ذلك، فإن لم يكن الواقع ينطوى على علة حركته، كان من الممكن أن يظل كل ما فيه على حالته من السكون الأزلى. والعلة المحركة قوة، كما أن الحركة تفترض كذلك وجود قوى لها. والآن، بدلاً من أن نبدأ من الحركة سنبدأ من الجسم المتحرك، من الذرة المادية لنرى ما هذه الذرة؟ هذه الذرة عبارة عن حيز فى المكان، لا يسمح للأحياز الأخرى أن تنفذ فيه. لكن ما عسى أن

تكون عدم قابلية الذرة للنفوذ فيها إلا أن تكون مقاومة من جانبها، وكل مقاومة ما هى إلا قوة تتعارض مع قوى أخرى. وعلى ذلك، فلكى يكون للمادة وجود، أى لكى تكون شيئًا آخر غير العدم، يجب أن تكون حتى فى حالة سكونها قوة. والماديون أنفسهم يعترفون بهذا؛ إذ يقول بشنر مثلاً: إن المادة والقوة لا ينفصلان. لكن المادية فلسفة الأقزام، كما يقول رينان، لأنها لا تتقدم خطوة واحدة بعد هذا. فأقل تفكير يقنعنا بأن القوة والعلة الفاعلة، الفعالة التى نقول بها فى المادة لا يمكن تصورها إلا على نمط تلك القوة أو الطاقة التى نستشعرها داخل نفوسنا، وتكون إرادتنا وتفكيرنا، وتمثل منبع المعرفة والفعل على السواء، لأن كلا منهما لا يتصور بدون الآخر. والحق أننا عندما نفكر فى مشكلة المادة من زاوية أخرى (أى مجردة عن فكرة القوة)، ألا نجد أنفسنا أمام حقيقة لا نعلم عنها شيئًا على الإطلاق ، لا تدرك نفسها ولا تجد من يدركها؟ إنها العدم نفسه. لكن هل معنى ذلك أن الشىء لا يوجد إلا إذا وجد من يدركه؟ يبدو أن الرأى العام لا يوافق على هذا لأول وهلة. فقطعة الحجر عند الرجل العادى شىء يراه ويلمسه، لكنها أيضًا تمثل فى ذاتها حقيقة غريبة عن العقل. لكن، أليس هذا وهمًا ساذجًا مصدره تفكير خاطف؟ الحق أننا إذا تعمقنا الأمر، سنجد أن من الممكن تصور وجود الحجر على نحوين: فإما أن يكون الحجر هو ما أراه وألمسه، أعنى حزمة من الإحساسات، أو حالات لشعورى، وتمثلاتى التى يقوم بها عقلى. وفى هذه الحالة، لن يكون ثمة وجود للحجر فى ذاته. لكننا إذا وقفنا فى تفكيرنا عند هذا الحد، فسنصطدم بكل مشكلات المثالية الذاتية التى تنتهى نهاية منطقية إلى الانعزالية. فالحجر بلا شك هو ما ذكرنا، لكنه يجب أن يكون شيئًا آخر أيضًا. وذلك لأننا نلتقى فيه على أى حال بشىء يعترض طريق عقلى، بشىء يفرض نفسه على، من الخارج إن صح أن نقول بهذا، بشىء لا ينتمى إلى داخل عقلى، أيا كانت الطريقة التى نتصور بها أن الأشياء الخارجية جزء من هذا العقل. حقا إننى أريد أن ينحل وجود الأشياء إلى مجرد إحساسات. لكن لما كانت هذه الأشياء مستقلة عنى، وتنتمى إلى نظام خاص بها، فيجب أن يكون الإحساس، على الأقل من ناحية مصدره شيئًا آخر يختلف عن المنطقة

التى أشعر بأن من حقى أن أسميها منطقة الأنا. لذلك، فيجب أن يمثل هذا الإحساس، من ناحية مصدره، مجموعة من القوى التى تقاوم قواى الخاصة، أو ذرة روحية شبيهة بالذرة الروحية التى تكوننى، ولها جوهرها الخاص بها الذى مهما بدا بعيداً عن شعورى فهو شبيه به فى استقلاله. لكن النوع الوحيد من الوجود الذى أستطيع أن أصل إليه والذى هو على نقيض العدم لن يكون إلا وجوداً ينتمى إلى العقل. وذلك لأن ما لا نشعر به إطلاقًا، لا يفترق والحق يقال عن العدم. وعلى ذلك، فلكى يصبح للمادة وجود ما، علينا أن ننظر إليها على أنها جماع لمراكز من القوى، وهذه المراكز تكون دائمًا على نحو ما مراكز للشعور. وإلا فلن يكون الواقع على بينة من واقعيته، أى من وجوده، وسيظل دائمًا أمامنا لغزاً من الألغاز.

وإذا اعترفنا بوجود هذا اللغز اعترافًا تاما، فيجب أن نقول بأنه لا يصلنا عنه أى نوع من أنواع المعرفة، أو بأننا لا نشعر به إطلاقًا (والتعبيران الأخيران بمعنى واحد إذا أخذنا كلا من المعرفة والشعور بالمعنى العام الواسع لهما). الأمر الذى يؤدى إلى أننا نجد أنفسنا أمام شىء واحد فقط: هو العدم. فالقول بوجود لغز، معناه إذن القول بعدم وجود شىء.

وقد انتهت المثالية فى المذهب النقدى الجديد - عن طريق حجج شبيهة بالتى عرضناها هنا - إلى "علم جديد للذرات الروحية" وهذا هو عنوان أحد كتب رينوفييه الأخيرة، ويمثل الوثيقة التى تبين لنا اتجاهه الفلسفى. فهو يرى كما رأى ليبنتز وهانكان أن الواقع كله روحى، وأن الجانب الواقعى فى المادة عبارة عما يتسرب من العقل إليها. وما نسميه بالمادة سيظل عبارة عن مجموعة من العلاقات التى يتصور عن طريقها شعور كل منا شعور الآخرين ويحقق انسجامه معهم؛ لأنهم لا يختلفون عنه فى الواقع إلا من ناحية درجة تطور كل ووضوح تمثلاته الخاصة وعمقها. بل إن الكون كله سيكون ثمرة لهذا التصور.

لكن الشيء الجديد بالاعتبار حقا، أن أوجست كونت نفسه، وهو مؤسس الوضعية، قد انتهى إلى وجهة نظر شبيهة بتلك، وقدمها لنا فى آخر كتابه (دروس فى الفلسفة الوضعية، الدرس ٥٦ إلى الدرس ٥٩) ثم نماها فى كتابه "السياسة الوضعية" وبخاصة فى "التأليف الذاتى" وهو عبارة عن استعادة لما كتبه فى مؤلفيه الكبيرين السابقين واستئناف لنفس المنهج الذى رسمه لنفسه فى شبابه حتى قبل أن يبدأ تأليف كتابه الأول.

"لكى يكون التأليف الذاتى تاما حقا يجب أن ننظر إلى الواقعى والمجرد نظرة إنسانية؛ لأن الإنسانية تستوعب هذا كله. لكن سيكون من المتعذر تحقيق هذه النظرة إلا إذا تم التوافق التام بين هذين الطرفين المتباعدين فى تطور الإنسانية، اللذين لا بد من التقائهما وتعاونهما لتكوين الحالة السوية للنوع الإنسانى. ونستطيع أن ننظر إلى الطور الوثنى على أنه قد عمل على إدخال الذاتية فى نظرتنا إلى الكون - على نحو تلقائى - وهذه الذاتية هى التى يجب على الوضعية أن تعلى من شأنها تدريجيا فى التأليف الكلى الذى تقوم به. فكلا النوعين من التأليف الذاتى والكلى يجب أن يقدر حق قدره، وهما لا يختلفان إلا من حيث إن الأول يظل تأليفًا مطلقًا لأن طابعه يظل دائمًا شخصيا، فى حين أن الثانى يصبح نسبيا لأنه يتلاءم والمجتمع. وينزع الطور اللاهوتى إلى إقامة "تأليف موضوعى" بين التأليفين الذاتيين، لا يمكن أن يتحقق فى الوضع العادى للأشياء، ولو أن وجوده كان دائمًا ضروريا فى الوجود التمهيدى للأشياء.

تطبع نظرتنا الذاتية الأولى جميع الأشياء، بطابع الخصائص الإنسانية التى يظل التميز بينها مدة طويلة غير واضح تمامًا. ولا يمكن أن تلائم هذه النظرة الوضع العادى للأشياء؛ لأنها تزود الحياة فى الكائنات العضوية بفاعلية معينة لا يمكن أن توجد إلا فى وسط أكثر ثباتًا ورقيا من الوسط الذى تحيا فيه هذه الكائنات. ولكن لكى نظل فى مرحلة نضجنا محتفظين بنفس المميزات الوجدانية والعقلية التى وجدت معنا

فى طفولتنا، سنكتفى بأن نحول ما كان لدينا من وثنية تلقائية بحيث نجعله يتفق مع التحليل الوضعى للنوع الإنسانى. وهكذا يخلق العقل منطقة وسطى بين ميدان العاطفة وميدان الفعل والنشاط تستطيع، على الرغم من قصورها، أن نغير تمامًا من طبيعة الوجود الخاص بكل من هذين الميدانين الرئيسيين. ولما كان من واجبنا أن نتخلى عن كل تفكير مطلق، فسيكون فى مقدورنا أن نتصور جميع الأجسام الخارجية فى صورة نسبية بحيث نجعل كلا منها قادراً على الإحساس والفعل. لكن علينا أن نجردها من التفكير بحيث تظل إرادتها عمياء.

يتجه العلم بعد القضاء على الأفكار اللاهوتية السابقة التى كانت تتصور المادة على أنها غير متحركة فى جوهرها إلى منحها الفاعلية التى كان التفكير الوثنى قد زودها بها فى صورة تلقائية... فنحن لن نستطيع أن نقيم الدليل على أن جسمًا معينًا لا يشعر بالآثار الحسية التى تمر به أو أنه لا يرغب فى الأفعال التى يمارسها، على الرغم من أنه يبدو مجرداً من القدرة على تغيير سلوكه بحسب الموقف الذى يوجد فيه، وهى الخاصية التى تميز العقل الإنسانى. بل إنه ليس ثمة ما يمنعنا من أن نفترض وجود العاطفة والإرادة، وكذا الفاعلية المتصلة بهما، فى أصغر جزيئات المادة دون أن نؤول هذا كله على أنه من تنظيم المادة وعملها؛ لأن دور المادة فى هذا لا يخرج عن أنها تمثل السطح الذى تبرز عليه هذه الفاعلية وتكتسب نوعًا من الشدة فى نتائجها. وبهذا لن يختلف التفكير الوضعى عن التفكير الوثنى إلا من حيث إنه يرفض القول بوجود عقل فى المادة وهو العقل الذى مزجه التفكير الوثنى بالعاطفة مزجًا صارخًا لم ترض عنه الإنسانية طويلاً، فميزت بين كل من العقل والعاطفة حتى قبل أن يطبع التفكير الجمعى الاتجاه النظرى بالطابع العقلى. وبقضائنا على جميع الأفكار السابقة النظرية من علمية ولاهوتية وميتافيزيقية مما كان شائعًا فى تفكير الإنسانية الأولى، فإن الحكمة الأخيرة التى نوصى بها تقضى علينا أن نأخذ بتأليف عام مؤسس على

التعاطف، وقائم على تصور كل أنواع النشاط الإنسانى متجهة نحو انسجام كلى شامل عن طريق الحب الذى يؤلف بينها (أوجست كونت: التأليف الذاتى، ج١، ص٦ وما يليها).

ومن اليسير علينا أن نستخلص المعنى العام، فى تفكير كونت فى الصورة التى اتخذها فى السنوات الأخيرة من حياته. فالنتائج التى وصل إليها لا تختلف عما انتهى إليه ليبنتز فى مذهبه فى الذرات الروحية، بل ولا تختلف عما انتهى إليه مذهب الروحية المطلقة، على الرغم من أن نقطة البدء عنده والمنهج الذى اتبعه كانا مختلفين أشد الاختلاف عما فى هذه المذاهب. وفضلاً عن ذلك، فإن كونت كان يظهر لليبنتز (ولديكارت وأرسطو كذلك) إعجابًا عميقًا. وقد اعترف أن ليبنتز قد سبقه فى بعض نواحى مذهبه مثل: رد منطقة الوجود التى يدور فيها تفكيرنا العلمى إلى أساس روحى، وإنشاء ضرب من التفكير يقوم على نمط الإنسانية التى تمثل كمال كل وجود واقعى ومتصور.

فالمادة لا يمكن أن نتصورها إذن على نحو واقعى إلا إذا لجأنا إلى العقل، وإلا إذا كان تصورنا لها على نحو ما نتصور العاطفة والإرادة؛ لأن العقل قادر على أن يميز بنوع خاص الإنسان والإنسانية من بين جميع الكائنات التى تعج بها الطبيعة. فالكائن المادى إنما هو من قبيل العقلى، وإن كان وجوده العقلى مغلفًا مختلطًا.

وهكذا فإن التفرقة الأساسية التى أقامها المذهب الوضعى بين المجرد والواقع، بين ما هو نظرى وما هو عملى، أو بين ما هو علمى وما هو دينى، تصبح فى معناها الدقيق تفرقة بين "الذاتى" و"الموضوعى". فالواقع أكثر تعقيدًا من أن يتيسر لعقل الإنسان أن يتتبعه فى جميع منعطفاته، وهو يتعدى العقل بما يشتمل عليه من عاطفة وإرادة، وهما ليسا إلا شيئًا واحدًا (وقد انتهى علم النفس المعاصر إلى توكيد هذه النظرة العميقة). لكن العقل يتخطى بدوره - بمعنى آخر - كلا من العاطفة والإرادة،

لأنه همزة الوصل التى تشق طريقها بين الاثنين وتحقق الصلة بينهما فى الإنسان، أشرف المخلوقات. ووضوح المعرفة التى يقدمها لنا العقل هو ما يجعل الإنسان يحتل هذا المكان الرفيع بين الكائنات. وهكذا نرى أن العقل والعاطفة يتناوب كل منهما السيطرة على الآخر، فى اتجاه عكسى، وفى منطقتين مختلفتين. ففى منطقة المعرفة تصبح الغلبة للعقل على العاطفة ويحتل هو مكان الصدارة، أما فى منقطة الإرادة والفعل، فتصبح الصدارة للعاطفة؛ إذ إنها المحرك الرئيسى للإرادة. ولكن لما كانت معرفتنا تتجه دائمًا إلى الفعل والإرادة - وتلك ناحية أساسية فى المذهب الوضعى وأحد العناصر القوية التى يقوم عليها - فسينتهى الحال بالعقل إلى أن يخضع هو للعاطفة، كما سيتحتم على العلوم العقلية البحتة كالرياضيات مثلاً أن تخضع هى الأخرى للعلوم التى تصبح فيها العاطفة والإرادة مجتمعتين أساسًا يقوم عليه البحث وموجهًا له. ونعنى بهذه العلوم علم الحياة - وبصفة خاصة - علم الاجتماع وعلم الأخلاق. والخضوع هنا هو خضوع الأدنى للأعلى.

وينتج من ذلك أن العقل عندما يريد أن يعرف الطبيعة فى مجموعها يصادف عقبات كثيرة، مع أنه هو الذى قام بوضعها. فهو مضطر مثلاً إلى التجريد؛ لأنه لا يؤلف قوانينه إلا عن طريق نوع من التجريد. واضطرار العقل إلى التجريد ليس راجعًا عند كونت - على خلاف ما سنجده فى الفلسفات التى سنتحدث عنها فيما بعد - إلى التعارض القائم بين الكيف والكم، بين الواقعى والرياضى، بين العلم والواقع. فكونت كان يحلو له أن يقول: إن الصعوبات التى تصادفها الرياضيات مرجعها إلى عقلنا نفسه أكثر مما تصادفه فى الطبيعة. حقا، لقد كان من الممكن أن يغدو كل كيف كما، ويستحيل كل شىء إلى شبكة من القوانين العقلية إذا كان حقا ما يقال من أن قدرة عقلنا لا يحدها حد، لكن هذا متعذر. وذلك راجع بلا شك إلى طبيعة العقل نفسه باعتباره همزة وصل بين العاطفة والإرادة أو الفعل. وهذا الوضع الخاص للعقل يسمه

بطابع مميز، ويحرم عليه القيام بأى تأليف موضوعى، أى يحرم عليه هذا التأليف الشامل بين جميع أنواع المعرفة العلمية، الأمر الذى كانت تحلم به المذاهب الميتافيزيقية الغابرة أن العقل لا يستطيع فى حقيقة الأمر ومن الناحية الموضوعية إلا أن ينتزع لنفسه بعض القوانين المجردة - وهى تمثل الهدف الذى يهدف إليه جميع العلوم النظرية - من هذا الخضم الهائل من الأشياء المعقدة التى تحيط به والتى يجد نفسه أمامها وأمام اختلافها الدقيق وطبيعتها المرنة عاجزًا تمامًا، إن لم يكن من ناحية الواقع، فمن الناحية النظرية على الأقل. وسيجد أيضًا أنه عاجز عن الإحاطة بكل العلاقات والنسب الدقيقة الفردية القائمة بين الأشياء. وعلى ذلك، فإن ما نسميه بالموضوعى محدود قاصر؛ لأنه ليس إلا مجموعة هذه القوانين المجردة. والأبحاث الموضوعية ليست إلا مجموعة العلوم النظرية. أما الذاتى، فلئن كانت الحدود التى تحد من نطاقه، ليست بأقل تأثيرًا من الحدود التى تحد الموضوعى، إلا أنه يكتسب دلالة أوسع فى مجال التطبيق العملى عن طريق العاطفة والإرادة. ويتضح معناه فى ميادين الصناعة والسياسة والأخلاق والفن والدين. وهكذا فإن الإنسانية تستطيع عن طريق التأليف الذاتى وحده لا الموضوعى أن تؤلف بين معارفها المختلفة وتفهمها على وجهها الصحيح، إذا ما انتهت العلوم التجريدية من إقامتها وتنظيمها على نحو تفصيلى. أما التركيب الموضوعى الشامل فمتعذر؛ لأن لكل علم أسسه الخاصة التى لا تقبل أن تلحق بأى علم آخر. أما تنظيم العواطف فيأتى بعد تنظيم المعارف. وهذا التنظيم الأخير يكون دائمًا مليئًا بالثغرات فيكمله التنظيم الأول تنظيمًا ذاتيا، بأن يفهم الروح التى وضع بها ويحقق له الوحدة الوحيدة التى يستطيع أن يحصل عليها. وذلك بأن يربطه بالإنسانية وشعورها. والحق أن تنظيم العواطف هو التاريخ الحى للإنسانية.

تلك هى الخطوط العريضة للتفرقة التى وضعها كونت بين الموضوعى والذاتى. ولئن كانت هذه التفرقة قد حددت ميدان العلم إلا أنها أدت إلى تثبيت أقدامه. وهى

تفرقة ذاتية، دون شك. لكن يجب ألا ننسى أن كلمة "ذاتي" قد اتخذت هنا معنى واقعيا، إلى حد ما، بالنسبة إلى معنى كلمة "موضوعي". وذلك لأنها تدل هنا على الإنسانية في مجموعها باعتبارها ذلك "الموجود الأكبر" أو الموجود الأعلى الذي علينا أن نتصور ابتداء منه وبحسبه كل حقيقة والحقيقة الموضوعية بوجه خاص، والحقيقة المادية بوجه أخص.

وثمة نتيجة عامة تلوح لنا بوضوح من كل هذه النظريات التي حاولت أن تجعل من المادة شيئًا سلبيا لا متحركًا، في مقابل فاعلية العقل، وفي تعارض معها، وأن تجعل منها أيضًا شيئًا نسبيا بالنظر إلى هذه الفاعلية الدائمة، فاعلية الفكر. وهذه النتيجة قائمة في أن التفكير المنطقي أو التفكير الفلسفي لا يستطيع فيما يبدو أن يقنع بالمادة ويقف عندها، بحيث إننا نستطيع أن نقرر بصفة تقريبية في نهاية هذا البحث التاريخي لهذه المجموعة من النظريات أن التفكير الفلسفي - عن طريق منطقه الخاص - مضطر إلى عدم الاكتفاء بالمادة. هذا إذا كانت النظرة التاريخية صالحة لاستخلاص حقيقة منطقية كهذه.

ونلاحظ كذلك أن المجموعة الأولى من نظريات المادة التي ذكرناها في أول بحثنا، والتي نستطيع أن نسميها بالنظريات المادية المتطرفة تتجه عن طريق تطورها الذاتي إلى الأخذ بمنطق المجموعة الثانية، وهي الخاصة بالنظريات التي تستعين بفكرة القوة ويتطلب تصورنا للمادة فيها الاعتراف بوجود عنصر للفاعلية، ينتمي إلى دائرة العقل. وهكذا، فإن المادة اللامتحركة ستختفي، وسنستبدل بها المادة باعتبارها قوة. وفي الوقت نفسه، فإن المادة التي كانت في التصور المادي مجرد محل للعلاقات، ونقطة تتجمع فيها القوانين، ستكتسب في تصورها الجديد حقيقة في ذاتها ولذاتها. وستقترب بذلك من المطلق. وأهمية هذه النتيجة - كما سنرى ذلك وشيكًا - قائمة في أنها ستجد صدى عند تطبيقها في ميدان العلم. هذا إذا استثنينا بعض الاختلافات التي ستنشأ عن هذا التطبيق.

لكن فى مقابل هذه الفلسفات التى انتهينا الآن من شرحها، هناك بعض الفلسفات المعاصرة عالجت المادة بطريقة أخرى. بأن نظرت إليها مباشرة من زاوية القوة والفاعلية، متبعة فى ذلك عكس المنهج الذى اتبعناه حتى الآن. فعلينا أن نقف على ما تقدمه لنا هذه الفلسفات بدورها حول تصور المادة. ترى، أستكون أكثر إقناعًا لنا، وأكثر تجانسًا فيما بينها، وأكثر عمقًا من سابقاتها، عندما توضح لنا - بحجج قوية تضمها وحدة متآلفة - الدوافع التى دفعت المذاهب السابقة إلى أن تفكر فيما فكرت فيه، والجوانب التى غابت عنها والتى أدت إلى ظهور الاتجاه الجديد الذى عارضها؟

***

(ب) المجموعة الثانية - المادة - قوة، الديناميكية المذهب الحيوى:

المذاهب التى سنعالجها الآن تدور كلها حول الاتجاه السائد فى نظريات الحياة؛ ذلك أن المذاهب السابقة اتخذت نقطة بدئها من التفكير فى بعض الاعتبارات الحركية والآلية، وبخاصة من مبدأ القصور الذاتى ومبدأ نسبية الحركات (أو استقلالها) وهما المبدأن الرئيسيان فى آلية جاليليو وديكارت اللذين ظلا الأساس فى الآلية العقلية وإن كان قد طرأ عليهما تغييرات فى التعبير فقط، وقد وضعتنا هذه الاعتبارات أمام مادة جامدة، كل حركة فيها - سواء من حيث مقدارها أو اتجاهها - نتيجة لحركات سابقة، تعمل بحسب قوانين الصدمة. أما النظريات الجديدة، فتبدأ كلها تقريبًا - على العكس فى ذلك - من بعض الشروط لتى يجب توفرها لكى تصبح المادة شيئًا حيا، أو على الأقل شيئًا مماثلاً للحياة.

ويبدو أن العلوم الفسيولوچية والبيولوجية ابتداء من النصف الثانى من القرن الأخير قد جعلت من الأمور التى لا جدال فيها أن تكون طبيعة الحياة فيزيائية -

كيميائية صرفة. ومن ثم، أصبح يستحيل – من الناحية العلمية – أن يؤسس أو يفسر أو يفهم أى شىء فى الحياة على أنه يتعارض مع القوانين الفيزيائية الكيميائية. وكلما تقدم بنا البحث العلمى فى هذا الميدان، أصبح من المتعذر تصور شىء فى ميدان الحياة لا يتبع هذه القوانين. ولكن فات الكثيرين أن هذه النظرة قد تكون أساسًا لهجوم مزدوج. فقد يرى مؤيدو الأبحاث المادية والحركية فى المادة (ولم نصفهم بأنهم ماديون ما دام ديكارت والديكارتيون وكثيرون من المثاليين والوضعيين يندرجون تحت هذه الطائفة كما رأينا) فى هذه النظرة ما يساعدهم على إرجاع المادة الحية إلى المادة اللاعضوية وعلى أن يردوا كل ما فى الحياة إلى آلية (ديكارت) أو كيميائية صرفة (كلود برنار، برتيلو)... ولكننا نستطيع أن نقول أيضًا، ونكون فى ذلك منطقيين تمامًا، مع ما بدأنا منه، إنه إذا كانت الحياة خاضعة لقوانين المادة متمشية معها فإن المادة الجامدة اللاعضوية ليست إلا وهمًا باطلاً؛ إذ إن المادة تضم العناصر الفاعلة التى تجعل الحياة ممكنة وتؤدى إلى حلقها فى بعض الأحيان. والحياة لا تفعل أكثر من إثارة القوى والفاعليات التى فى المادة الجامدة والتى يتطلب إدراكها ملاحظة دقيقة. وهذا هو الذى دفع بعض الفلاسفة إلى القول بنظرية ديناميكية للمادة. لكننا قلنا سابقًا: إن الديناميكية الحقة، تلك التى تجعل من القوة التى تشتمل عليها المادة حقيقة واقعية، إذا فكرنا فيها، لا يمكن أن تقوم إلا إذا جعلناها تنتمى إلى دائرة الحياة أو العقل. وعلى هذا، فيجب ألا ندهش إذا شاهدنا كلمة "المذهب الحيوى" فى أثناء عرضنا لتاريخ نظريات المادة؛ إذ إن الوقوف على ما قدمه لنا هذا المذهب هام جدا فى الفترة المعاصرة من تاريخ المادة.

ما هى إذن الدعوى الرئيسية لمذهب الحياة المعاصر؟ هذه الدعوى تقول: عندما يطبق المنهج التجريبى العقلى الذى هو المنهج العلمى بطرائقه المختلفة فى المعمل، فإن كل ما يتصل بالحياة لا يمكن أن يدرس دراسة صحيحة إلا إذا كان متمشيًا مع العلوم

الفيزيائية – الكيميائية. وبعبارة أخرى، نقول: إن الحياة فى مظاهرها المشاهدة لا تتعارض مع القوانين الفيزيائية الكيميائية. ويجب أن تكون تلك القوانين نقطة البدء فى كل بحث بيولوجى وفسيولوجى، بل وأكثر من نقطة بدء؛ إذ يجب أن تمثل كذلك نقطة انتهاء فيها. وبعبارة ثالثة، نقول: إن الدراسة أو التفسير العلمى والاهتداء إلى مجموعة القوانين التى تسيطر على ظواهر الحياة، كل هذا يتم فى حقل العلوم الفيزيائية – الكيميائية. ونحن نعتقد أن هذا النوع من الدراسة لظواهر الحياة لا يعبر الآن عن مجرد نظرة تاريخية بل هو النتيجة المباشرة للأخذ بالمنهج العلمى وبالروح العلمية، على الأقل فى الصورة الحديثة لهما. ولنذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إنه بمثابة إرساء لقواعد علم الإنسان الجديد. لكن أصحاب المذهب الحيوى فى كل هذا يتفقون اتفاقًا صريحًا وواضحًا مع نظرة الآليين دعاة النظرية الفيزيائية – الكيميائية فى الحياة، ومع القائلين بمبدأ الجبرية فى التطور. وهذا ما يقوله بونكاريه:

"أجل، إن العلم لأول وهلة جبرى. وهو كذلك بالتعريف. والعلم الذى لا يكون جبريا لا يكون علما. والعالم الذى لا تسيطر عليه الجبرية عالم بعيد عن متناول العلماء. وعندما نسأل عن الحدود التى تقف عندها الجبرية فإن هذا سيكون كما لو كنا نسأل عن الحد الذى سيقف عنده تقدم العلم وعن المناطق التى لا يتسنى له اجتيازها" (المادية الحاضرة، صفحة ٥)".

وبونكاريه هنا يلخص فقط الكتاب القيم الذى ألفه كلودبرنار "مقدمة فى الطب التجريبى"، وهو بمثابة كتاب ديكارت "مقال فى المنهج" فى ميدان العلوم التى تقوم على الملاحظة الخارجية.

ولكن هنا تبرز المشكلة التى تعنينا والتى أدت إلى وجود المذهب الحيوى فى ميدان البيولوجيا. ولم يكن بونكاريه أقل توفيقًا فى شرحه لها من أصحاب النظرية المعارضة فى شرحهم لنظريتهم الخاصة؛ إذ يقول:

"وعلى هذا، فكل تقدم جديد فى العلم نصر للجبرية، وإذا كان من المقدر أن يظل العلم يتقدم دائمًا، فقد حمل هذا بعض الناس على الاعتقاد بأنه لن يكون ثمة مجال للحرية ومن ثم للتفكير أو العقل. ولكن فى هذا النوع من الاستدلال يقفز أصحابه إلى النتائج بسرعة. وذلك لأنه لما كان العلم ناقصًا دائمًا، فستحتفظ الحرية لنفسها فيه بحيز ما. حقا، سيضيق هذا الحيز شيئًا فشيئًا، ولكنه سيظل مع ذلك دائمًا - على الرغم من ضيقه - كافيًا لكى يضىء ويوجه كل شىء. فالعلم سيظل دائمًا ناقصًا، لا بالنظر إلى ضعف ملكاتنا فحسب، بل إنه كذلك بالتعريف. فمن يتحدث عن العلم يتحدث عن وجود ثنائية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. وستظل هذه الثنائية موجودة طالما أن هناك انفصالاً دائمًا بين الذات وموضوعها. ولن تتمكن الذات من معرفة موضوعها تمامًا، ما دامت لا تستطيع معرفته إلا من الخارج أو الظاهر. ولذلك، فإن العلم فى نهاية الأمر عاجز عن حل مشكلة المادة، وعاجز بنفس القدر عن حل مشكلة الجبرية التى لا أفصلها عنها" (المادية الحاضرة، صفحة ٥٠ - ٥١)".

يقول المذهب الحيوى الفلسفى: إن علوم الحياة لا تعالج إلا جانبًا واحدًا من الحياة. وبمعنى أصح، فإن هذه العلوم - فى رأى أقرب الفلاسفة إلى العلم المعاصر الذين يعتد برأيهم هنا على وجه الخصوص - من أمثال برجسون وجراسية[١]، ورينك[٢] ودريش[٣] ورسل[٤] ورينيانو[٥] - لا تستطيع أن تصل إلا إلى القشرة الخارجية للحياة. إن الحياة تترجم عن نفسها فى ظواهر، كلما أمعنا فى ملاحظتها وإخضاعها للقوانين أى للجبرية، وجعلها متمشية مع العلم، فإنها ستمر بالقوالب

---

(١) Grasset.

(٢) Reinke.

(٣) Driesch.

(٤) Russell.

(٥) Rignano.

الفيزيائية – الكيميائية والآلية (وقد قصدنا بهذه الكلمة الأخيرة فى هذا الفصل كله – اللهم إلا إذا استخدمناها استخداماً حرفيا – معناها الميتافيزيقى والديكارتى أكثر من معناها العلمى). ولما كان العلم جبريا ولا يقوم إلا على تنبؤ عقلى (الرابطة بين السبب والنتيجة) أو تجريبى (الرابطة بين العلة والمعلوم أو بعبارة أكثر وضعية الرابطة بين الشرط والمشروط)، ولما كان فى مجموعه ليس إلا منهج البحث فى هذا التنبؤ، فإن البيولوجيا، كالفيزياء والكيمياء، تتجه إلى تلك النظرة النسبية للمادة التى عرضناها فيما سبق والتى أسميناها بالتصور المادى أو التصور الآلى للمادة. ولكن أصحاب المذهب الحيوى ذهبوا إلى أنه يتعذر الاكتفاء بهذا التصور إذا أردنا أن نكشف حقا عن ظواهر الحياة أو نفسرها تفسيراً شافياً ونفهمها فهماً صحيحاً. وهم يستندون فى ذلك إلى وقائع تجريبية كثيرة، بدت على أنها شواذ لا تخضع للنظام العام فى التفسيرات الفيزيائية – الكيميائية تلك التفسيرات التى رأينا كيف يعترف بها أصحاب المذهب الحيوى فى هيكلها العام الكلى. ولكن هذه الوقائع التى أهابوا بها ليست قاطعة، وهذا دائماً شأن الحال فى جميع الوقائع التجريبية التى تكون قابلة لتفسيرات متعددة، خاصة فى ميدان معقد كميدان البحث البيولوجى. حقا أن هذه الوقائع تمثل شواذ لا يمكن التنبؤ بها، ولا تخضع للقوانين العامة، وإن كانت هذه القوانين تنطبق على هذه الوقائع الشاذة أيضاً دون أن تستطيع النفاذ إلى طبيعتها تماماً؛ لأنها تتعدى حدود الجبرية الفيزيائية – الكيميائية، وتحتوى على قوى باطنة ذات علل وتأثيرات خاصة، تنتمى إلى ميدان آخر غير الميدان الفيزيائى – الكيميائى. وهذه القوى هى ما يسميه رينك "بالكمالات"[١] ودريش "بالعوالم النفسية"[٢]، ورينيانو "بالعناصر التذكيرية"[٣]. ونستطيع أن نستخلص من هذه التعبيرات نفسها الاتجاهين

(١) entélechies.

(٢) Psychoïsmes.

(٣) éléments mnémoniques.

الميتافيزيقيين اللذين كتب على كل مذهب حيوى أن يسير فى أحدهما: فمن ناحية نجد أن هناك روابط قوية افترض وجودها بين المادة الجسمانية فى الكائن العضوى وبين النفس أى بين المادة وبين النفس. ومن ناحية أخرى نجد أن ثمة إحياء لفكرة الغائية الفاعلة نتيجة هذا الاتجاه النفسى على حد تعبير دريش. وذلك لأن النفس ستقود العناصر المادية إلى غايات الحياة. و"الكمال" عند رينك ليس إلا اتجاهًا غائيا، وقوة موجهة.

وعلى ذلك، ففى الوقت الذى نجد الحياة منغمسة إلى حد ما فى الجبرية الفيزيائية - الكيميائية - بحسب تعبير كلودبرنار الذى قال هو الآخر بوجود ما أطلق عليه اسم "الفكرة الموجهة" فى الكائن الحى وتصورها تصورًا ميتافيزيقيا وجعلها قوة منظمة للعناصر الفيزيائية الكيميائية، نجد أيضًا أن الحياة نفسها تؤدى بوجودها إلى ظهور الاتجاهات، و"الذوات" التى لا يمكن ردها إلى القوى الآلية الصرفة وإلى تحركات المادة اللاعضوية. وهذه الاتجاهات لا يمكن إخضاعها إلى تجارب المعمل؛ لأنها لما كانت اتجاهات أو عوامل ذات طبيعة نفسية فلا يمكن التعبير عنها عن طريق عناصر حسية أو مدركة إدراكًا حسيا، لكن حاجتنا إليها ستكون كبيرة إذا أردنا أن نفسر تفسيرًا كاملاً ظواهر الحياة ونفهمها تمامًا.

***

التصور الديناميكى للمادة:

والحق أن الروح التى سادت هذه التصورات الحيوية حول المادة الحية هى التى انتقلت إلى ميدان المادة اللاحية فأدت إلى نشأة التصورات الديناميكية المعاصرة فيها، من أجل أن تواجه التصورات الحركية بكل عيوبها الفلسفية.

وكان قد ظهر قبل ذلك كرد فعل ضد ديكارت على يد نيوتن ولكن بالأحرى تحت تأثير ليبنتز، نظرية علمية فلسفية أحيت معانى الطاقة والقوة تحت صور آلية وضعيفة. وكانت هذه النظرية موجهة ضد النزعة الحركية الخالصة التى لم ترد أن تعترف إلا بالشكل والكتلة والحركة من بين جميع الأفكار الأساسية فى المادة، والتى قالت بوجود كمية شاملة من الحركة طبعت فى المادة مرة وإلى الأبد من الخارج. وتنتقل هذه الكمية من الحركة من جزء من المادة إلى الجزء الآخر عن طريق الصدمة، ويتم كل هذا من الخارج ولا يصل منه شىء إلى باطن المادة. والحركة فى هذه النظرية ظاهرة أولية ككمية المادة وكالشكل الممتد أو كهيئة الذرات. أما النظرية الديناميكية فتنظر إلى الحركة باعتبارها أثرًا أو ظاهرة تابعة فى وجودها إلى ظاهرة أخرى، سابقة عليها، وأولية بالنسبة إليها، وهى ظاهرة القوة. وهذه القوة باطنة فى المادة. وهى عبارة عن المادة ذاتها مأخوذة على أنها جماع لمراكز القوى، وليست الذرة أو أية صورة مادية أخرى إلا وجه المقاومة الذى نستدل به على الفعل الطارد لمركز القوة. تلك هى المادة كما تظهر فى نظرية القوى المركزية عند نيوتن أو عند ليبنتز. ولا تظهر هذه القوة ولا تتكشف لنا فى الخارج فى صورة الحركة. فهى ليست قوة فاعلة أو طاقة حركية إلا تحت ظروف خاصة. غير أنها فى حالة وجود عائق أو مقاومة لظهورها، تظل فى حالة القوة (وفى مقابلها حالة الفعل بالمعنى الفلسفى) فى جزء معين من الامتداد المادى، وكما لو كانت طاقة كامنة أو بالقوة. لكن هذا التصور الذى يجعل من القوة أو (عندما نستخدم بدلاً من هذا المصطلح تعبيرًا ظهر فيما بعد وكان أكثر علمية منه) من الطاقة، أما جوهر المادة وأما علة الحركة فى المادة اللامتحركة مع بقائه متصلاً اتصالاً ظاهرًا أو بالقوة بهذه المادة، نقول: إن هذا التصور فى شق طريقه - فى بساطة وضرورة - فى علم الميكانيكا. إلا أنه لم يؤد إلى أى تغيير لا فى روحه العامة ولا فى مناهجه أو مبادئه أو نظرياته.

لكن كان على الفلسفة بعد أن تعمقت هذه الفكرة التى أضيفت إلى الأفكار الحركية عن المادة دون أن تؤدى إلى جديد بشأنها ألا تكتفى بأن تضع فى المادة مجرد قوة أو طاقة تظهر فى شكل العلاقات الرياضية المألوفة فى الميكانيكا، بل كان عليها أن تضع فيها هذا النوع من القوة أو الطاقة الذى نستشعره داخل نفوسنا، ويظهر فى تأثيرنا الفيزيائى على الأشياء عن طريق عضلاتنا. وعلى هذا، أصبحت المادة اللامتحركة قريبة الشبه جدا بالحياة؛ وإذا نظرنا إلى الحياة على أنها قوة فاعلة منظمة للمادة اللاحية، فستنتمى بدورها إلى العقل.

وهكذا أصبح للديناميكية معنى ميتافيزيقى عميق. ولم تصبح المادة الجامدة اللامتحركة التى توجد فى مقابل العقل، كما تصورها ديكارت، إلا أحط درجات هذا العقل، ومن ثم أحط درجات الوجود ما دام قد نظر إلى كل الوجود على أنه عقلى. فالمادة إذن متحركة. ولا تفهم الحركة ولا تتصور بدون القوة، ولا تفهم القوة إلا بالحياة، ولا تفهم الحياة إلا بالنفس بالمعنى الواسع الشامل لها.

ذلك هو تصور المادة الذى سنلتقى به مرة أخرى - مع بعض التغييرات التى تقل أو تكثر - عند معظم الفلاسفة البرجماتيين وفى فلسفة برجسون.

***

الفلسفات البرجماتية:

نظرت الفلسفات البرجماتية بوجه عام إلى القوانين العلمية على أنها تقدم لنا قوالب عامة لا تظهر فيها الظواهر أبداً إلا على نحو تقريبى. وعلى هذا، فليست

القوانين كلها إلا قوانين تقريبية[1]. ومن ثم، فإن الجبرية التى تفترضها هذه القوانين لا تخضع لها المادة إلا فى فترات متباعدة ومتغيرة، تزداد بعداً كلما أخذت الظواهر فى التعقيد. ولا تعد القوانين متلائمة مع الوجود المحسوس حقا إلا فى الأحوال التى تكون فيها مجردة جدا، أعنى فى الأحوال التى نتجاهل فيها منذ البدء النواحى الواقعية فى الطبيعة، وكذلك -وهى نفس الحالة السابقة - عندما ندرس الأشياء فى مجموعها وفى نتائجها البعيدة لا فى جزئياتها التركيبية. ولا تعزى أخطاء التجربة فى المعامل إلى عدم كفاية طرق الملاحظة فحسب، بل إلى الدور الكبير الذى تلعبه الطبيعة فى هذا. وتظهرنا هذه الأخطاء على شيء أساسى، ذلك هو ما تشتمل عليه الوجودات المادية من إمكان أساسى. والنظريات البرجماتية بهذا المعنى تتمشى مع روح نظرية إميل بوترو فى "إمكان قوانين الطبيعة". ومن يذكر الإمكان يذكر الفاعلية الحرة بوجه من الوجوه. فالمكان المادة شبيه بحرية العقل، التى لا يمكن أن تفهم إلا به. واللاتعين هو الذى يحدد المفهوم الديناميكى. الذى يكاد أن يكون مفهوماً حيا، للوجود المادى.

***

تصور برجسون للمادة:

لا ريب أن تصور برجسون للمادة يقدم لنا غاية ما وصل إليه هذا الاتجاه بعد أن شعر بنفسه تماماً، واستطاع، من ثم أن يعبر عن ذات نفسه تعبيراً كاملاً.

(١) des lois approchées.

"أمامنا استمرار متحرك. كل شيء فيه يتغير ويبقى فى الآن نفسه. فكيف تسنى لنا بعد ذلك أن نفصل بين هاتين الكلمتين: الدوام والتغير؛ لنجعل الأجسام تمثل الدوام، ولنجعل الحركات المتجانسة فى المكان تمثل التغير؟ هذا الفصل واقعة من وقائع الحدس المباشر، ومع ذلك فهو ليس مما تقتضيه طبيعة العلم؛ لأن العلم - على العكس من ذلك - يرمى إلى أن يقف من جديد على المفاصل الطبيعية لكون قطعناه تقطيعًا مصطنعًا. وأكثر من هذا، إذا أثبتنا على وجه أحسن فأحسن التأثير المتبادل الذى يتم من بعض أجزاء المادة على البعض الآخر، فإن العلم - خلافًا لما يشهد له الظاهر - سينتهى - على نحو ما سنرى ذلك - إلى فكرة الاستمرار الكلى القائم فى الكون. فالعلم والشعور، كلاهما على اتفاق فى حقيقة أمرهما، بشرط أن نجعل الشعور يتناول معطياته المباشرة وأن يصل العلم إلى مطامحه البعيدة. إذن، ما مصدر هذا الاتجاه الذى لا سبيل إلى مقاومته والذى يجعلنا نقول بكون مادى منفصل، به أجسام موجودة فى نقط منفصلة من المكان، تغير دائمًا من مواضعها، أى تغير العلاقات القائمة بينها؟

هناك إلى جانب الشعور والعلم، توجد الحياة. ودون مبادئ التفكير النظرى الذى حلله الفلاسفة تحليلاً شافيًا، توجد الاتجاهات التى أهملت دراستها، والتى تفسر بكل بساطة بضرورة الحياة التى نحياها، أى بالسلوك فى الواقع. وعلى هذا، فقدرة الأفراد على أن يبرز كل منهم ما يحسه فى داخل شعوره فى صورة أفعال تتطلب تكوين مناطق مادية متمايزة، تقابل كل منطقة منها جسمًا من الأجسام الحية. وبهذا المعنى، فإن جسمى أنا، وما يشابهه من الأجسام الحية الأخرى، هو ما قدر لى أن أميزه تمييزًا صادقًا فى استمرار الكون. فأما وقد تم تكوين هذا الجسم وتميزه، فسرعان ما تقوده حاجاته التى يشعر بها إلى تمييز أجسام أخرى وتكوينها. فليست حاجاتنا إذن إلا حزمًا ضوئية تسلط على ما فى الكون من صفات حسية متصلة، فتبرز منها أمامنا

أجسامًا متمايزة. ولا يمكن لهذه الحزم الضوئية أن ترضى إلا بعد أن ترسم لنفسها داخل هذا الاستمرار جسمًا معينًا، تحدد معالمه بالنسبة إلى الأجسام الأخرى التى يدخل هذا الجسم فى علاقات معها كما يدخل الفرد منا فى علاقات مع الأفراد الأخرى. وما ندعوه بالحياة ليس فى الواقع إلا تعيين هذه الروابط الخاصة التى تقوم بين أجزاء الواقع الحسى الذى قمنا بتجزئته على هذا النحو.

لكن إذا كانت هذه التجزئة الأولى للواقع ليست تلبية لحدسنا المباشر بل استجابة لحاجاتنا الرئيسية فى الحياة، فكيف إذا ذهبنا فى تجزئة الواقع إلى أبعد من هذا سنحصل على معرفة أكثر مقاربة لحقائق الأشياء؟ الحق أننا لو نفذنا هذه التجزئة تمامًا، فسنبتعد عن ميدان المعرفة الحقة لنقتصر على تنمية البحث الحيوى عن الحاجات؛ لأنها تمثل فى الحقيقة صورة عادية من صور الفعل النافع، نقلناها فى غير وقتها المناسب إلى ميدان المعرفة الخالصة.

وبالإضافة إلى هذا، فإذا كان ثمة حقيقة وضعها العلم فوق مستوى الجدل، فهى الحقيقة التى تقول بالتأثير المتبادل بين أجزاء المادة بعضها على البعض الآخر. فهناك قوى جاذبة وأخرى طاردة فيما بين جزيئات الجسم الواحد. بل ويمتد تأثير الجاذبية خلال الأماكن التى بين الكواكب. إذن، هناك شىء ما يوجد بين الذرات. ونحن لا نسمى هذا الشىء مادة، بل نسميه قوة. ونتصور وجود خيوط مشدودة بين الذرات، تدق شيئًا فشيئًا، حتى تصبح غير مرئية، بل حتى نعتقد أنها لا مادية. ولكن ما عسى أن نفيده من هذه الصورة الغليظة للمادة؟ إن النظرية التى نريدها فى المادة لما كانت تسعى إلى أن تضع يدها على الحقيقة التى تختفى تحت الصور المألوفة للمادة، تلك الصورة التى نكونها عنها بالقياس إلى حاجاتنا التى تتكشف لنا منها، فإن أول ما يجب أن نقوم به هو أنه نتخلص من هذه الصور. والحق أننا نجد القوة والمادة تقتربان وتتلازمان كلما تعمق عالم الفيزياء آثار كل منها. فنجد أن القوة تظهر فى ثوب مادى، وأن الذرة

المادية تظهر فى ثوب مثالى، وأن كلتيهما تتجه نحو نهاية مشتركة، وسيتحقق بهذا الكون استمراره من جديد. حقا، إننا سنظل نتحدث عن وجود ذرات، بل إن الذرة ستحتفظ بفردانيتها أمام عقلنا الذى يعزلها على حدة، لكن كتلة الذرة وعدم حركتها سيتلاشيان وسنجد بدلاً منهما إما حركات، وإما خطوطًا من القوى تتعاون فيما بينها تعاونًا متبادلاً فتحقق الاستمرار الكلى فى الكون. وهكذا نجد أن الانقطاع الذى أنشأه إدراكنا فى المادة من خارج، يتلاشى كلما اقتربنا من تلك العناصر العميقة فيها. وقد أظهرنا التحليل النفسى قبل ذلك على أن هذا الانقطاع مرتبط بحاجاتنا. لكن كل فلسفة للطبيعة ستنتهى إلى الحكم بأن هذا الانفصال لا يتفق مطلقًا مع الخصائص العامة للمادة" (هنرى برجسون، المادة والذاكرة، ص ٢١٨ وما يليها)".

وعلى هذا، فالمادة استمرار متحرك. والاستمرار المتحرك يستلزم وجود ديناميكية فى باطن المادة، ليست كتلك الديناميكية التى نلتقى بها عند نيوتن أوليبنتز، بل بمعنى أكثر عمقًا. فبينما كنا عند ليبنتز ما زلنا ننظر إلى العقول الفردية نظرة ذرية باعتبار أنها ذات طبيعة شبيهة بطبيعة الأجسام، ومن أجل ذلك انتهى ليبنتز إلى نظرية ذرية ميتافيزيقية، إذا بنا فى هذه النظرة الجديدة أمام ديناميكية تشبه شبهًا مباشرًا ودقيقًا ديناميكية العقل. وسنجد عند حديثنا عن تصور برجسون لمشكلة النفس أنه يرى أن الشعور فى جوهره استمرار، استمرار يتجمع بعض ذاته مع البعض الآخر، ويتركز فى مركزه الشخصى، فى الأنا الخاص به، فى الديمومة الخالصة وفى الذاكرة الخالصة أيضًا، وباختصار يتركز فيما يكون جوهر طبيعتنا الروحية.

لكن ما ندعوه بالمادة – فى مقابل العقل – استمرار كذلك، واستمرار متحرك، يتغير ويدوم فى نفس الآن، تمامًا كالعقل. أى إن المادة ليست عديمة الشبه بالعقل. ولا يمكن أن تمثل شيئًا مختلفًا اختلافًا تاما عنه باعتبار أنها اللامتحرك والثابت، فى حين أن العقل فى الجانب الآخر هو عنوان الحياة والديناميكية، على نحو ما نجد ذلك مثلاً

فى ميتافيزيقا ديكارت. والحق أن أساس هذا الاختلاف بين المادة والعقل، وأساس الثنائية التى يقول بها الذوق العام بينهما، وهو الأساس الذى يمثل حجر عثرة للواقعية والمثالية على السواء، أعنى لكل اتجاه صريح وواضح نحو الواحدية، قائم فى أنه على الرغم من أن المادة والعقل يتشابهان من ناحية الماهية، فإنهما يختلفان اختلافًا عميقًا من ناحية معرفتنا لهما، أو من ناحية وجود كل منهما بالنسبة إلينا. فما يجمعه العقل ويركزه فى حالة من التوتر، وهو أهم ما يميز الشخصية الإنسانية التى تتداخل فيها لحظات الماضى فى الحاضر تداخلاً لا انفصام له، يتحول، على العكس من ذلك، فى حالة إدراكنا له، وتحت ضغط التفتيش عن حاجاتنا عندما نهم بمعرفة الشىء، إلى شىء ينتشر ويظهر ظهورًا واضحًا جدا فى المادة .

"إننا نلتقى فى فعل الإدراك بشىء يتعدى الإدراك نفسه. لكن هذا لا يعنى على الرغم من ذلك أن الكون المادى مختلف تمامًا أو متميز جدا عن التمثيل الذى نكونه عنه. إن إدراكى بمعنى من المعانى شىء باطنى، يقوم على وحدى، لأنه يجمع فى لحظة واحدة من لحظات ديمومتى ما أجده موزعًا على عدد لا حصر له من اللحظات فى حياة الشىء . لكنك إذا قضيت على شعورى المدرك، فالكون المادى لن يتأثر بهذا، وسيظل كما كان، وكل ما فى الأمر أنك لما كنت بقضائك على الشعور قد قضيت على هذا اللحن الخاص للديمومة الذى يمثل مصدر تأثيرى فى الأشياء، فإن هذه الأشياء ستخلو إلى نفسها وستتجزأ إلى نقط كثيرة يتتبعها العلم ويحلو له الوقوف عندها، وستنتشر الصفات الحسية وتتخلخل حياتها فى ديمومة لا مجال لمقارنة عدد لحظاتها الكثيرة بلحظات ديمومتى المركزة.

وهكذا تنحل المادة إلى مجموعة من الهزات التى لا حصر لها، والتى ترتبط فيما بينها فى استمرار لا ينقطع تتشابك كلها فيما بينها، لكنها تتجه فى اتجاهات كثيرة كما لو كانت رعشات كثيرة مستقلة – وبوسعك أن تضم أجزاء المادة بعضها إلى البعض الآخر، أى إنه بوسعك أن تربط بين الموضوعات المنفصلة لتجربتك اليومية، ثم

تحيل ما فى الصفات المحسوسة للمادة من استمرار لا متحرك إلى هزات واقعية حية. ومن ثم، توجه نظرك إلى هذه الحركات مع التخلص من هذا المكان المنقسم الذى ينتشر تحتها لكيلا تبقى بعد ذلك إلا على ظاهرة الحركة وحدها وعلى ذلك الفعل اللامنقسم الذى يلتقطه شعورك فى الحركات التى تقوم بها أنت؛ بهذا ستحصل للمادة على صورة قد ترهق مخيلتك، لكنها ستكون صورة صافية، جردتها من كل ما أضافته مقتضيات الحياة وحاجاتها من تجزئة للإدراك الحسى الخارجى - والآن إذا قمت بعد ذلك بوضع الشعور على المسرح من جديد، ومعه جميع مقتضيات الحياة، فستتراءى لك الأشياء، على مسافات بعيدة، وسيقدر لك أن تطلع على مراحل كبيرة من تاريخها الباطنى، وبذلك ستحصل منها على لمحات خاطفة، لمحات أجمل مئات المرات من لمحاتها فى الصورة الأولى؛ لأنه سيكون لها أجزاء لها ألوانها الخاصة التى تحدد كل جزء بحدود قاطعة، وتركز فى ذاتها ما لا يتناهى من عدد اللحظات المعادة فى حياة الشىء، وكثيراً جدا من التغيرات الأولية التى تلحقه. وعلى هذا النحو مثلاً تتركز آلاف الأوضاع المتعاقبة فى حركة العداء وتتجمع فى موقف رمزى واحد تدركه عيننا، ويستطيع الفنان أن يعيد خلقه، ويصبح بالنسبة إلى كل الناس صورة إنسان يعدو. فالنظرة التى نلقيها، من حين إلى آخر، على ما حولنا، لا تلتقط إذن إلا آثاراً لمجموعة هائلة من الأوضاع المكررة والتطورات الباطنية فى حياة الأشياء، وهى آثار منفصلة بالضرورة، لكننا نعيد إليها اتصالها عن طريق تلك الحركات النسبية التى نضيفها إلى الأجسام القائمة فى المكان. فالتغير هنا يلحق كل شىء، لكنه هنا تغير فى الحياة العميقة للأشياء، ونقوم نحن بوضعه فى موضعه من المكان، هنا أو هناك، على السطح الخارجى للأشياء. وبهذا تتكون لدينا عن الأشياء صورة ثابتة بالنظر إلى كيفياتها، متحركة. بالنسبة إلى أوضاعها. ويكفى أن نغير تغييراً طفيفًا من وضع الأشياء فى المكان، حتى يبدو الكون لأعيننا متغيراً تغييراً كليا". (هنرى برجسون: المادة والذاكرة، صفحة ٢٣٢ - صفحة ٢٣٣)".

٢ - العلم والمادة[١]:

يلوح أن اتجاهات الطاقة التى طبعت العلوم الفيزيائية فى نهاية القرن ١٩، والتى سنتحدث عنها وشيكًا، قد أيدت برجسون فى تصوره للمادة تأييدًا قويا، مدعمًا بأسانيد علمية.

فقد اكتشفت مبادئ حفظ الطاقة ومبدأ كارنو حوالى الثلث الأول من القرن ١٩، وأدى هذا الاكتشاف بعدد من الفيزيائيين حوالى آخر هذا القرن إلى القول بتصور للمادة جعل منها مجرد إدراك حسى منا لطاقتها أو لطاقاتها. ولكل طاقة عاملان: عامل كمى يبدو فى الامتداد ويتحدد وفقًا لمبدأ حفظ الطاقة، وعامل الشدة أو التوتر، وهو يتحدد وفقًا لمبدأ كارنو. وتأثير المادة فيما حولها يتحدد بتخفيض تلقائى وطبيعى فى درجة توترها، وبإشاعة طاقتها أيضًا (دوهم[٢]). وقد نظر جماعة آخرون من العلماء (من أمثال أجج[٣]) إلى الحياة نفسها على أنها الوسيلة التى نعيد بها تركيز الطاقة، مع ملاحظة أن الحياة عندهم تمثل جانب الروح. وهكذا نلتقى هنا من جديد بالنقيضين البرجسونيين اللذين يصور برجسون فى أحدهما صورة العداء بصفة عامة وفى الآخر صورة حركاته المتعاقبة.

وأيا ما يكون الأمر فالمادة هنا ستكون ذلك الواقع الكيفى الخالص الديناميكى، وستكون بهذا شبيهة بالروح، أو سيكون للمادة جانبان: المادة التى تنتشر فى المكان وتكشف عن نفسها، وتنقسم وتتفتت، وتقبل التحليل بلا انقطاع، تلك المادة التى يقطعها

(١) لن نستطيع أن نقوم إلا بتخليص مقتضب جدا، إذ إن ما يعنينا مباشرة هنا هو تاريخ النظريات الفلسفية وحدها، وقد قدمنا عرضًا آخر لهذا التاريخ فى مؤلفاتنا مثل: "نظرية الفيزياء"، "الفلسفة الحديثة" (الفصل الثالث)، "دروس فى الفلسفة" ١، ٢ - أبل رى.

(٢) Duhem.

(٣) Aguge.

الإدراك الحسى، ويحاول العلم جاهداً أن يفهمها من خلال أجزائها المصطنعة، ومن ناحية أخرى، المادة التى يجمع أجزاءها الشعور من أجل أن يصور لنفسه الواقع فى وحدته العميقة.

إحياء وجهة النظر الحركية وسط المذاهب الروحية للمادة - العلم المعاصر:

لكن هذه الفلسفات لاقت نفس المصير الذى لاقته الفلسفات المعارضة، فى ذلك التطور الديالكتيكى الذى لا نهاية له للمذاهب الفلسفة؛ إذ كان عليها أن تبحث النتائج التى انتهت إليها العلوم الوضعية. حقا، إن هذه العلوم قد أصبحت أقل صلابة مما ظنه العلماء فيها قديماً. فكثير من الأحكام التى كان من الممكن أن تؤمن بها الفلسفة عن حق، بشهادة معظم العلماء لا سيما المشهور منهم والتى كانت تتعلق بالنتائج الوضعية وأصبح ينظر إليها على أنها تقليد علمى انتهى تطوره، وضعت موضع الشك منذ حوالى خمسين سنة. والحق أنه فى هذا العلم الفيزيائى الذى اتجه منذ عصر النهضة وعلى وجه الخصوص طوال قرون ثلاثة نحو الآلية، لم يكن من العسير أن نجد نوعاً من التردد العميق، والذبذبة المستترة التى شككتنا فى قيمة هذه الآلية وعارضتها سواء فى ذلك الآلية الحركية أو الديناميكية. فمن الثابت أنه ابتداء من الديكارتيين حتى ظهور أتباع نيوتن (إن لم يكن حتى ظهور نيوتن نفسه الذى يبدو أنه لم يتمش مع تفكيره إلى غايته)، وعلى أى حال، فى الفترة بين ديكارت وليبنتز، وأمام صعوبات نظرية الصدمة والصورة الأولى التى ظهرت فيها نظرية حفظ كم الحركة اتجهت العقول من المادة اللامتحركة إلى المادة - قوة، أو - على الأقل - إلى المادة اللامتحركة ذات القوة. فظهرت من ناحية نظريات فرينل(١) وماكسويل(٢) والتصور اللاديناميكى للأثير الذى

(١) Fresnel.

(٢) Maxwell.

قدمـه لنا أولاً لورد كلفن[١]، وكان هذا كله بمثابة عود إلى النزعة الحركية. أما مذهب الطاقة الذى ظهر أولاً على يد "رانكن"[٢] و"دوهم"[٣] فى صورته الرياضية، فقد أدى بنا بتقديمه فكرة الطاقة على فكرة الكتلة إلى الرجوع إلى النظرية الجوهرية للطاقة عند استفلد[٤]، تلك النظرية التى أشار إليها أحيانًا دوهم وماخ[٥]، وأشار إليها أيضًا كونت فى بعض أنظاره الفلسفية. وقد كان هؤلاء جميعًا شاعرين - على الأقل - بالتذبذب المدى الجذرى - على حد تعبير دوهم - فى الاتجاه نحو تأويل روحى للمادة، يعارض تأويلها الآلى الذى كان قد ظهر عند ماخ:

"الآن وبعد مرور قرن من الزمان وبعد أن أصبحنا أكثر وعيًا من ذى قبل يبدو لنا أن تصور الكون الذى قدمه لنا "أصحاب المعارف الجامعة" "الأنسكلوبيديون" لم يكن إلا "أسطورة آلية" نضعها فى مقابل أسطورة أخرى قدمتها لنا الأديان القديمة هى أسطورة المادة الحية. فكلا الاتجاهين ينطويان على تصور ذى اتجاه واحد، أضافوا إليه كثيراً من الحشو الضار الخيالى. أما البحث الفيزيائى الحذر فى المادة فسيتجه بنا إلى تحليل إحساساتنا عنها. وحينئذ سنعرف - بل وقد بدأنا الآن فى معرفة هذا - أن إحساسنا بالجوع لا يختلف اختلافًا جوهريًا عن ميل حامض الكبريتيك نحو الخارصين، وأن إرادتنا لا تختلف اختلافًا كبيراً عن ضغط الحجر على دعامته. وسنجد أنفسنا قريبين من الطبيعة جدا بدون حاجة إلى أن نفقد أنفسنا وسط مجموعة غير مفهومة من الذرات السابحة أو إلى أن نفترض أن الكون عبارة عن مجموعات رروحية.

---

(١) Kelvin.

(٢) Rankine.

(٣) Duhem.

(٤) Ostwald.

(٥) Mach.

وفى بحث طويل ملىء بالمتاعب كهذا، لن نستطيع بطبيعة الحال إلا أن نتحسس فقط الطريق الذى سيقودنا نحو النور. أما إذا أردنا أن نسبق الحوادث أو نخمن بالنتيجة ثم نشرع بعد ذلك فى فرضها على الأبحاث العلمية - مهما كان ذلك بقدر محدود - فسيكون هذا عوداً بنا إلى الأساطير ولن يكون من عمل العلم" (أرنست ماخ: الميكانيكا، صفحة ٤٢٣ - ٤٣٤):.

ومنذ نهاية القرن ١٩، شاهدنا عودة القول بالنزعة الحركية فى مقابل مذاهب الطاقة، وذلك تحت تأثير التجارب المختلفة التى أيدت القول بوجود ذرات للمادة. وقد تقدمت هذه النزعة أول الأمر مع نظرية حركة الغازات، ثم أصبحت نظرية حركية عامة فى المادة - بل أصبحت نظرية هندسية خالصة فى تلك الهندسة - الفيزيائية، أى هندسة الطبيعة والتجربة الفيزيائية، التى ظهرت فى تلك النظرية المعروفة بالنظرية النسبية. فاعتماداً على حجج استنباطية وابتداء من البديهيات والمسلمات التى بدأت منها النظرية النسبية - وهى فى نهاية الأمر ليست إلا مسلمات هندسية خاصة بقياس الأشياء - استطاعت أن تؤلف فى التجربة الواقعية المعادلات التى تعبر من ناحية عن الظواهر التى كانت تضاف إلى ما كان يقوله نيوتن فى الثقل والقوى الكامنة فيه، ومن ناحية أخرى المعادلات الخاصة بالمغناطيسية الكهربائية. وأخيراً، فقد ربط فى هذه النظرية ربطًا داخليا بين الكتلة والطاقة.

لكن يجب ألا نقع فى الوهم مرة أخرى. فقد ظلت معادلات المغناطيسية الكهربائية مستقلة عن معادلات الجاذبية. وافترض وجود مجالات الكهرباء والمغناطيسية فوق مجالات الجاذبية، دون أدنى محاولة لردها إلى هذه الأخيرة. وقدم لنا التطور الجديد فى الفيزياء فى ميدان إشعاع الطاقة حقائق تجريبية جديدة: كم الطاقة[١]، وبعبارة

(١) quanta d'énergie.

أدق الكم الكلى للفعل، أو الثابت[١] الكلى للفعل الذى يتعارض مع نظرية النسبية تعارض المنفصل مع المتصل. وبعد، أفلا نجد فى هذا كله - وفى المحاولات التى بذلت لتخطى الميكانيكا القديمة، ومن بينها محاولة النسبية - اتجاهاً جديداً يبعد بنا عن الآلية الحركية والنسبية الهندسية؟

مهما يكن من شىء، فإننا إذا تعمقنا أكثر فى هذه النظريات الجديدة فى الفيزياء وتناولناها بالدراسة الفلسفية، أى إذا لم نكتف فيها بالدراسة العلمية المحضة - فإننا نعتقد أننا لن نجد مناصاً من تسجيل الملاحظة التالية. فبينما نجد الفلسفة - حتى عند هؤلاء الذين يودون التنصل منها تماماً - تتجه دائماً تقريباً فى آخر المطاف إلى الأخذ بمبدأ ما يتعدى نطاق النزعة الحركية الخالصة والنزعة المادية فى المادة، إذا بنا نجد العلم يتجه تقريباً بصفة دائمة إلى الأخذ بهذه النزعة الحركية فى تطوره التاريخى. وهو وإن كان يصطدم بما يعارض هذه النزعة، ويقف بهذا بعض الوقفات، إلا أنه سرعان ما يستأنف سيره تاركاً وراءه تلك العقبات. ولم يتم هذا إلا منذ القرن ١٦، منذ اتخذ العلم صورته الحالية وتشبع بروحه الحديثة التى قد تكون غير نهائية، ولكننا مضطرون إلى التمسك بها حتى الآن. بل إن العلم قد ظهر بهذه السمات نفسها وبتلك الروح متخذاً فى هذا أشكالاً متعددة منذ اليونان، بل وحتى قبل الحضارة الهلينية؛ إذ نلتقى بتنبؤات علمية فى علم الحساب مثلاً عن المصريين، وفى العلم بعامة عند الشرق بوجه عام أيضاً. فيبدو إذن أننا أمام اتجاه رئيسى للمعرفة العلمية.

وقد كانت الفلسفات الروحية فى المادة بدورها شاعرة تمام الشعور بهذا الاتجاه الرئيسى. ولذلك، نراها تبحث عن تبرير له ما وسعها ذلك، مبتدئة من جهة نظرها الخاصة. فيكرر لنا أصحاب المذهب الحيوى مراراً دون أن يعتريهم السأم بأن الاتجاه

(١) constante universelle d'action.

الجبرى والاتجاه الكيميائى يتعانقان دائماً ويفرضان نفسيهما علينا فى حقل التجارب المعملية، والأجهزة العلمية. ففى هذا الميدان، علينا أن نسلك كما لو لم يكن المذهب الحيوى موجوداً. وسنجد أننا سنحقق بهذا المنهج نصراً جديداً كل يوم. أما البرجماتية فقد انتهت بوجه عام(١) إلى أن نظرت إلى المادة على أنها أداة للروح. وهذه الأداة لا تستطيع أن تلعب دورها حقا إلا إذا افترضناها لا متحركة فى مقابل الروح، وإلا إذا كانت فى عدم حركتها شبيهة بمادة الآلية المتطرفة.

أما نظرية برجسون – وهى من أدق وأعمق النظريات المعاصرة المتصلة بهذا الموضوع – فقد أخذت هى الأخرى بالقول بتحديد مناطق لأنواع المادة. فذهب برجسون إلى أن الواقع المادى فى حالة انتشاره وتخلخله إلى أقصى حد، يصل إلى الحد الفاصل له فى هذه المنطقة ويصبح بعد ذلك امتداداً خالصاً وهندسة بحتة، على نحو ما أراده له الديكارتيون، وكذا أصحاب النظرية الذرية الحركية، وأصحاب النظرية النسبية أيضاً. أما التصور الديناميكى للمادة فيمثل ثغرة فى هذا التصور، وعلينا من ثم ألا نتصوره إلا فى مادة لم يكمل انتشارها، فى مادة ماديتها غير تامة، أو فى مركب من الوجود يحوطه الغموض. فالهندسة والميكانيكا والفيزيقا الهندسية تصل إلى تصور مطلق للمادة، لكن ألا يمثل هذا التصور الحد الأقصى فى تطور المادة؟ وهل من الممكن أن نصل إليه؟ الحق أن التفكير الذى يحاول أن يعبر عن نفسه فى وضوح وتميز سيجد هنا ما يعوقه. والسر فى هذا مزدوج: قائم من ناحية فى محاولة تبرير اندفاع العلم نحو وجود موضوعى خالص هو فى الوقت نفسه وجود رياضى خالص، وقائم من

---

(١) نقول بوجه عام لأن البرجماتية يمكن أن تفهم بمعان مختلفة جدا. لم تستطع مجلة إيطالية كانت قد ظهرت لتكرس نفسها للدفاع عن هذا المذهب أن تصدر العدد الثانى لها، وذلك راجع إلى عجزها عن الاهتداء إلى تعريف مقبول للبرجماتية لدى المنادين بها وقائم على حجج لا تفاوت بينها عند الجميع، بمنطق مساو لمنطق الآخرين.

ناحية ثانية فى أننا نشعر بأن الواقع لا يمكن أن يجزأ إلى منطقتين متعارضتين، ليس بينهما أدنى صلة، ومن ثم لا يمكننا إخضاع الروابط القائمة فى كل منهما إلى التفكير، ومن ثم تغدو مشكلة المعرفة بلا حل. اللهم إلا إذا فعلنا ما فعلته المثالية المطلقة، بأن نجعل أحد الطرفين خالقًا للآخر، ونلغى حقيقة المادة، ونصبح فقط أمام حقيقة واحدة نصل إليها مباشرة، وهى الروح.

وهكذا فإن مشكلة المادة، أمام ذلك الوجود المزدوج لها، ما تزال حتى الآن مشكلة. ويبدو أننا لن نستطيع بإزائها، فى الختام، إلا أن نقول ما قاله بسكال حول المشكلة الفلسفية العويصة، مشكلة قيمة المعرفة:

"إن فينا قصوراً عن البرهنة لا سبيل إلى أن تقهره أية إيقانية، ولدينا عن الحقيقة فكرة لا سبيل إلى أن تقهرها أية بورونية". "أو لسنا هنا بقاصرين عن الوصول فى غير ما قهر من جانب المذهب الحركى؟ أو ليس لدينا فكرة مادية عن المادة لا تقهرها أية ديناميكية روحية؟".

الفصل الثالث

النفس

بقلم / أبل رى

وقفنا طويلا عند مشكلة المادة فى الفلسفة المعاصرة. لكن هذه كان بمثابة عرض إجمالى فى الوقت نفسه – لمشكلة النفس، وعلاقتها بالمادة. وهل كان فى مقدورنا أن نفعل غير ذلك؟ فأمامنا هنا طرفان متعارضان. لكننا لا نستطيع أن نفكر فى أحدهما إلا إذا اتجه التفكير بطبيعته إلى الآخر. فإذا بدأنا من المادة، فسنجد الروح أمامنا. وإذا بدأنا من الروح فسنصل إلى شيء يتعارض معها، وكلما كشف عن نفسه، تبين أن ليس هناك علاقة بينه وبين الروح، بل تبين أن فى وجوده إنكارًا لها. وذلك أن مشكلات المادة والنفس والروابط القائمة بينها ترجع كلها فى التفكير المعاصر إلى مشكلة واحدة بعينها، تنصهر فيها كلها، ونعنى بها مشكلة الواقع.

والحلول التى قدمها المعاصرون لمشكلة النفس ما زالت هى الحلول الدائمة: المادة، والمثالية ووالروحية، ولم يجد جديد فى هذا الصدد، اللهم إلا أن المادية أكدت عجزها عن فهم النفس إلا إذا أدخلتها فى حوزة المادة. ولكن المناهج التى اتبعت هى التى غيرت من الإجابة عن هذا السؤال الدائم: هل من الواجب أن نتصور الواقع ابتداء من المادة أو من الروح؟ ونعتقد أنه قد تبين لنا أن مشكلة المادة كلها تكمن فى وضع هذا السؤال المزدوج.

المذهب الوضعى:

وكما رأينا عند عرضنا لمشكلة المادة، سنجد أيضًا أن التكرار الممل للحلول القديمة قد أدى فى مشكلة النفس إلى ما انتهت إليه الوضعية من تجاهل لوجود النفس. وقد ظهر الحل بتلك الصورة: إذا كنا قد صرفنا النظر عن البحث فى الطبيعة الأولى للنفس، ألا نستطيع عن طريق الامتداد فى مجال تطبيق الطرق العلمية أن نقنع

فقط بوضع القوانين للظواهر السيكلولوجية، وبذلك نقيم علما للنفس بدون نفس؟ وعلينا أن نلاحظ أن علم النفس هذا لن يكون ماديًا لأى حكم مادى حول النفس سيكون بالقياس إلى جوهرها، وقد قلنا: إن علينا أن نصرف النظر عن كل أمل فى الوصول إلى هذا الجوهر. فلنترك جانبًا إذن جميع الحلول الميتافيزيقية، ولنوجه أنظارنا فقط إلى البحث بحثًا علميا عن الروابط التى تخضع لها الظواهر السيكولوجية.

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن هذه الروابط طائفتان فأمامنا أول الروابط التى توثق العلاقة بين النفس والظواهر البيولوجية الفسيولوجية عن طريق الإحساس والحركات السيكلوجية. وذلك أننا لا نستطيع الوقوف على الظواهر التى تتم داخل النفس إلا من خلال الجسد، أو على الأقل، إلا خارج نطاقنا. لكن هذا هو السبيل الوحيد الممكن لوضع أيدينا عليها بطريقة موضوعية؛ أى بطريقة ضرورية وكلية. أما ما يقدمه لنا "الاستبطان" (التأمل الباطنى) داخل نفوسنا، فلن يكون إلا ذلك الجانب الفردى الذاتى، أو ذلك الجانب الواقعى الذى يجب على العلم ألا يلتفت إليه. وعلى ذلك، فالظواهر السيكولوجية الوحيدة التى بوسعنا أن نحدد العلاقات القائمة بينها وبين البدن، هى الظواهر التى تقدمها العلوم السيكلوجية الفسيولوجية.

ولكن الوسائل التى تلجأ إليها هذه العلوم تجعلها لا تتناول من الظواهر إلا أكثرها بساطة. ولذلك فهناك وسائل أخرى نستطيع عن طريقها دراسة نمو عقولنا خارجنا، وذلك عند الآخرين، أو عند الأغيار، عند جميع الناس فى علم آخر هو علم الاجتماع؛ إذ ليس هذا العلم الذى يدرس المجتمعات الإنسانية، كما يظهرنا على ذلك قانونه الرئيسى الذى يقوم عليه، وهو قانون الأحوال الثلاث، سوى حقل واسع لتطبيق علم النفس فى جانبه الذى يتناول تطور الروح الإنسانية من ناحية وجودها الموضوعى، عبر تاريخها. وعن هذا الطريق، لا نضع أيدينا على القوانين التى تسيطر على الظواهر البسيطة للنفس، المفهومة فهمًا مجردًا فى جانبها الأعم فحسب، بل سننفذ إلى منطقها العميق، وقوانينها المكونة لها، وسنتعدى بذلك نطاق الفرد إلى مستوى آخر، لأن

الفرد المنعزل عن الآخرين ليس إلا تجريداً مصطنعًا. ولا وجود للفرد إلا باعتباره عضواً فى الكيان الاجتماعى. هنا سنجد أن المجتمع يضعنا أمام الطائفة الثانية من العلاقات التى تتعدى الفرد وتمثل أيضًا أرقى قوانين النفس الإنسانية.

***

المذاهب المتصلة بالوضعية:

علماء النفس الفسيولوجيون، وأنصار مدرسة التداعى مثل استيوارت مل وتين، وعلماء النفس الذين أرادوا تطبيق العلم الوضعى فى الظواهر النفسية باستخدامهم منهجًا تجريبيا أقل إيجازاً وأكثر عمقًا من منهج التداعى من أمثال ريبو وفنت، كل هؤلاء يتصلون بفلسفة كونت الأولى. أما فلسفته الثانية، فتتصل بها المدرسة الاجتماعية بأسرها، تلك المدرسة التى أسسها دوركهيم والتى أقامت نظرية اجتماعية فى ميدان المعرفة والعقل.

وتين، من بين رجال الطائفة الأولى، وقد انتهى إلى القول بأنه كما أن المادة حزمة من الإحساسات فإن النفس مجموعة من الصور الحسية. وكما أن قوانين المادة ليست إلا الروابط القائمة بين الإحساسات، كذلك فإن القوانين النفسية ليست إلا الروابط القائمة بين الصور الحسية. وكما أن الفيزياء فى رأى ماخ هى العلم الذى يضم نتائج التحليلات المختلفة للإحساسات كذلك فإن مجموع القوانين النفسية ليست إلا نتائج التحليلات المختلفة للصور الحسية. وليس لنا بعد أن نسأل عن ماهية الصورة الحسية، أو ماهية الإحساس، وبعبارة أخرى ليس لنا أن نسأل عن ماهية النفس أو ماهية المادة.

لكن المنهج الفسيولوجى السيكلوجى فضلاً عن أنه لا يستخدم – كما قلنا – إلا فى الظواهر البسيطة، فضلاً عن أننا لا نخرج من قوانين التداعى الآلى أو قوانين الازدواج عند تين مثلاً إلا بفكرة ضئيلة جدا عن العمليات العقلية العليا، فكرة بلغت من ضآلتها لو تعمقنا فى البحث قليلاً لما استطاعت أن تنفذ بنا إلى المضمون الواقعى للعقل، فضلاً عن هذا كله، فإن النتائج التى يستطيع أن يصل إليها علم نفس كهذا لا يعترف بوجود نفس لا تستطيع أن تذهب إلى بعيد. ذلك أننا نستطيع حقا أن نتساهل فنتصور المادة على أنها مجموعة من التمثلات، لكن من أجل أن يكون ثمة معنى لهذه الكلمة. كلمة التمثلات، فلا بد من وجود "ذات" تقوم هى بتمثيل هذه التمثلات. هذا، وإذا تصورنا هذه الذات التى تتمثل على أنها مجرد مجموعة من التمثلات، أو المعطيات المتمثلة، فإن تصورنا هذا لن يكون له معنى. وسنجد أنفسنا مقودين دائمًا فى نهاية الأمر إلى الاعتراف بوجود "ذات" تقوم بفعل التمثيل، وهذه الذات هى ما ندعوه باسم "النفس" بالقياس إلى مجموعة التمثلات، أى الأشياء المتمثلة. وهكذا، فإن مشكلة النفس، باعتبار أنها مشكلة سيكلوجية، تدعونا إلى أن نضع مشكلة ما يتمثل فى مقابل ما يتمثل. وإذا كان من الممكن بل من الواجب أن نتساهل فندخل ما تتخذه النفس موضوعًا لها، وهو مجموعة التمثلات، فى دائرة مشكلة المادة، فإن ما يهمنا هنا هو الذات المتمثلة. ولو قضينا عليها، فسنقضى بهذا على موضوع دراستنا نفسه.

وقد شعر "تين" بكل هذا تمامًا. ولذلك نجده فى القسم الأخير من كتابة "العقل" يلجأ إلى فلسفة تستوحى كلا من اسبينوزا وهيجل. و"ريبو"[1] هو الآخر، كان يطالب دائمًا فوق الروابط القائمة بين الصور الحسية، وفوق التركيبات الكيميائية التى كان يقول بها تين، بوجود شىء آخر، له خاصيته التى تميزه عن العناصر المكونة له، كما تتميز مثلاً الفكرة بالنسبة إلى الإدراكات الحسية. وقد شعر كونت بهذا أيضًا أكثر من

---

(١) Ribot.

غيره، فرأينا كيف أنه أقام تأليفه الفلسفى ابتداء من القول بوجود ذات روحية فاعلة، ورأينا كيف أن هذا التأليف قد ضم علم الهندسة، وعلم الميكانيكا وعلوم المادة والحياة جميعًا. ويبدو أثر هذه الفكرة واضحًا أكثر إذا لاحظنا أن علم الاجتماع، وهو الموضوع الحقيقى لدراسة علم النفس العالى، لا يضيف إلى الدراسة البيولوجية السيكلوجية إلا العنصر الروحى. وإذا كان كونت قد لجأ إلى هذا العنصر باعتبار أنه يمثل القمة العقلية فى مذهبه كله، فذلك لأن الروح الإنسانية، أو الإنسانية، هى التى تمثل أرقى وأكمل ما يشتمل عليه الواقع من حقيقة.

والآن، هل سنجد حل المشكلة، كما قدمته الوضعية، فى المدرسة الاجتماعية؟ حقا إن هذه المدرسة تمثل نظرة متطورة للروح الإنسانية، كان عليها فى نهاية الأمر أن تقيم وزنًا للعقل والمعرفة. لكن ألا نجد أنفسنا من جديد أمام نفس المشكلة ! إذ ما عسى أن يكون معنى العقل بدون كائن يتعقل، بدون نفس عاقلة؟ وما عسى أن يكون معنى المعرفة؟ أو الأشياء المعروفة، بدون فاعلية تعرف؟ وما الذى يقوله لنا علم الاجتماع عن هذه الفاعلية؟

حقا إن التجربة الاجتماعية التى وضعتها هذه المدرسة بدلاً من تلك التجريبية الفردية عند هيوم، وتجربة مدرسة التداعى، وبدلاً من التجريبية البيولوجية الوراثية التى نلتقى بها عند سبنسر، عندما ننظر إلى درجة تعقيدها والأساس التاريخى الذى تقوم عليه، تبدو بوضوح أنها أكثر مرونة وأقدر على تفسير الظواهر من تلك التجارب. ولكنها مع ذلك تركت جانبًا مسألة الفاعل أو الذات التى توجد وراء هذه التجربة. وإذا كانت قد عادت فأقامت وزنًا له، فإنها قد انتهت (ويلوح أن هذا يمثل العنصر العميق فى تفكير كل من دوركهيم، وهوبير[1]، وموس[2] بأن نظرت إلى الشعور الجمعى على

(١) Hubert.

(٢) Mauss.

أنه يمثل فاعلاً روحيا متعاليًا على التجربة الاجتماعية نفسها، وعلى مجموعة الظواهر الاجتماعية الخالصة. وهكذا انتهى رجال هذه المدرسة إلى ضرب من الروحية الاجتماعية، مع إعطائنا لهذه الكلمة كل معناها القوى، بأن نجعلها توحى لنا باشتمالها على عامل فعال، أو على قوة دافعة للتطور الاجتماعى، وذلك فى مقابل المذهب المثالى الذى يستوعب الروح فى بناء من التصورات. وبهذا المعنى زعم كونت أنه استطاع أن يعلو بمذهبه على المثالية والمادية، وهذا ما أوحت به إليه الدروس الأخيرة فى كتابه "دروس فى الفلسفة الوضعية"، وفى كتابه "النظام السياسى" وبخاصة فى "التأليف الذاتى". وهكذا نرى أننا قد انتهينا هنا، كما فعلنا فى مشكلة المادة، إلى أن نستشف وجود مبدأ روحى هو الأساس لجميع العمليات الروحية، بل وإلى أن نضع وجوده وضعًا.

***

المذهب النقدى الجديد والفلسفات المتصلة به:

ويقودنا تطور المذهب النقدى الجديد، مذهب رينوفييه فى صورته الأخيرة، ومذهب هملان أيضًا، إلى نفس هذه النتيجة.

فالعقل فيما يبدو لنا لأول وهلة قد ننظر إليه باعتباره العنصر الفعال فى المعرفة، فهو إذن مجموعة المقولات التى تقدم لنا عن طريقها التجربة ثم بعد ذلك تصبح تجربة معقولة. وتلك هى نظرية كانت التى عرضها فى براعة فائقة فى كتابه "نقد العقل الخالص". ولكن كانت لم يستطع أن يقف عند هذا الحد فقط، وذلك أولاً لأنه إلى جانب ميدان المعرفة، يوجد ميدانا العاطفة والسلوك؛ إذ إن العلم لا يمثل المظهر الوحيد لفاعلية الروح بل يوجد إلى جانبه الفن والذوق، ويوجد كذلك السلوك الإنسانى وأوامر الإرادة.

قد استخلص المقولات من هذه الذات، أو من ذلك الجهد الضرورى الذى تبذله لكى ترجع تنوع التجربة إلى الوحدة التأليفية للإدراك العقلى عند الإنسان. وهذه النظرة تكفى لكى يصبح الشعور شيئًا آخر غير مجرد مجموعة قوانين الإدراك والحكم، وغير البقعة التى تتجمع فيها الروابط التى يمكن بل ويجب أن تنشأ بين عناصر الوقائع التجريبية. وذلك لأنه لما كانت المقولات تفترض وجود ذات، فإننا نتعدى بهذا مباشرة وجهة النظر التجريبية، بل ووجهة النظر الوضعية؛ لأن العقل هنا سيكون شيئًا آخر غير مجموعة القوانين وغير حزمتها، سيكون هو الفاعل الذى يفرض قوانينه على الأشياء.

ولا أدل على ذلك من أن رينوفييه وهملان قد أقمنا فوق مقولات المعرفة الخالصة، إن جاز أن نقول بذلك، مقولات أخرى أو معان رئيسية تتعلق بالغائية والشخصية، وهذه المقولات الأخيرة تظل قوانين للتمثل، أو هى القوانين التى تؤلف بين أجزاء التمثل تأليفًا راقيًا. لكنها مع ذلك تركز التمثل فى نفس الوقت حول أحوال الوجود والعقل. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحرية التى جعل منها كانت فرضًا ضروريا مصاحبًا للتمثل وفوقه توجد من خلال النمو التاريخى للإنسانية وتطور ظاهرتها، ورأى أن من الممكن أن نتحدث عنها بمجرد أن يوصلنا الشعور الأخلاقى إلى جمهورية الإرادات العاقلة، وهى الأساس الحقيقى للوجود، نقول: إننا إذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الحرية قد برهن المذهب النقدى الجديد على أنها الخاصية المميزة للأنا الشخصى، التى بدونها لن نستطيع تصوره أو تصور الأفعال التى تصدر عنه لانتهينا من ذلك إلى أن نظرية الذات المفكرة تقودنا منطقيا وعقليا إلى أن نفترض وجود قوة فاعلة نؤسس هذه الذات عليها. فكلما تعمقنا العقل بدا لنا إذن على أنه قوة فاعلة خالقة. وفى هذا يكمن السبب الحقيقى الذى جعل المذاهب الروحية المعاصرة تربط ربطًا وثيقًا بين مشكلة النفس ومشكلة الحرية.

وهكذا نرى أن المذهب النقدى الجديد إذا كان قد انتهى فى مشكلة المادة – كما فعلت الوضعية أو النسبية بوجه عام – إلى أن يقيم النسبى على أساس روحى، وعرقل

حركته بأن أغرقه فى قوالب جبرية تزيد من أحكام حلقاتها على المادة كلما تجاوزنا سطحها ونفذنا إلى أعماقها، فقد اتجه فيما يتعلق بمشكلة النفس إلى أن يتمثل الروح على أنها قوة حرة وخالقة تستطيع أن تتخلص شيئًا فشيئًا من كل ضرورة. ويلوح بهذا أن الواقع يتجه على نحو ما فى اتجاهين متعارضين نحو قطبين متناقضين، يتكشفان لنا فى صورة مظاهر متعارضة لا نستطيع أو نستطيع بصعوبة أن نضع يدنا عليهما فى صورتهما الخالصة. وهذان القطبان هما المادة، أو الموضوع الذى ينزع إلى أن يتكشف لنا شيئًا فشيئًا فى صورة الضرورة والآلى، والروح، أو الذات، التى تود ما وسعها ذلك أن تتخلص من هذه الضرورة وتبدو أمامنا فى الفعل الحر الذى يبدأ عمله وخلقه من ذاته بدأ مطلقًا من كل قيد.

***

النظريات البرجماتية:

وقد سارت معظم النظريات البرجماتية فى هذا الاتجاه بطريقة أكثر مباشرة. فالمذهبان الوضعى والنقدى وحدا بين التجربة والتمثيل، بمعنى أن التجربة عندهما عبارة عن مجموع مضامين التمثل. ونظرا إلى العقل على أنه موضع الشروط التركيبية للتمثيل، الذى لا نصل إليه إلا من خلال المعانى الرئيسية لهذا التمثل. أما المذاهب البرجماتية على اختلافها فقد رأت أن نسميه بالتمثل، أى مجموع إدراكاتنا الحسية وأفكارنا، ليس إلا جزءًا من التجربة، أو أحد مستوياتها، الذى يتجه إلى الخارج نحو الفعل الآلى المادى. ولكن التجربة تعنى كذلك العواطف التى تنتمى إلى مستوى آخر غير مستوى الإدراكات الحسية والأفكار التى نلتقى بها فى العقل، وهذه العواطف تكون أساس نشاطنا الفنى. وقد سبق لكانت أن عرف هذا النوع من النشاط بأنه فكر

(أو مجموعة من الأحكام) بدون تصورات. لكن علينا أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول: إن هذا النشاط الفنى نوع آخر من الفكر، وضرب آخر من الحكم، قائم على أحكام القيمة؛ أى تلك القضايا التى لا نتعرض فيها لإثبات وجود شىء أو حمل صفة على شىء، بل تتضمن إشراك الذات، وتفضيلها لشىء على آخر، ومن أجل ذلك، فهى تتطلب أن تكون الذات التى تصدر هذه الأحكام مزودة بالحرية التى تخلصت من كل ظروف الجبرية، التى تمثل الأساس الضرورى فى أحكام الوجود. ويلى هذا المستوى من التجربة مستوى آخر يضم كل الانطباعات والمظاهر الروحية، التى تستند إلى الغريزة، وتقود أفعالنا وحياتنا الأخلاقية. وذلك لأننا لا نجد أنفسنا أيضًا بصدد أحكام للوجود بل بصدد أحكام للقيمة أو للمفاضلة، فنقول: هذا خير من ذاك. ولم نعد نقول: هذا هو ذاك أو هذا ليس ذاك. فهناك إذن إلى جانب الأحكام الجمالية توجد الأحكام الأخلاقية. وإلى جانب هذه المستويات للتجربة هناك مستوى آخر ليس بأقل من المستويين السابقين صلاحية لرده إلى مستوى التمثل والمعرفة العقلية، ونعنى به مستوى المشاعر الدينية؛ لأن ما يجرى داخل شعور الصوفى يمثل تجربة لها ما للتجربة التصورية من مقومات، وربما فاقتها من ناحية قيمتها. فالنفس إذن ليست موضع المعرفة والتمثل فقط. إنها موضع التجارب الجمالية والعملية والأخلاقية والدينية والصوفية. والفضيلة ليست مجرد كلمة على الرغم من كثرة الخطب الشهيرة التى قيلت حولها. إنها حقيقة واقعية نلمسها مباشرة داخل شعورنا، على النحو الذى نلمس به إحساساتنا وإدراكاتنا الحسية وأفكارنا، وهذه كلها تستمد حقيقتها من إدراك الشعور لها. والأمر شبيه بذلك أيضًا فيما يتعلق بالشعور الجمالى والشعور الإلهى. وهكذا فإن النفس تتميز فى صميمها تميزًا مباشرًا باحتوائها على كل هذه المستويات للتجربة التى يكون أقلها وضوحًا أكثرها عمقًا وأبعدها دلالة على صدق حياتنا الباطنية؛ إذ إننا نطلق كلمة "واضح" على ما يظهر أكثر أمامنا فى الخارج، وعلى ما يكون أقل دلالة على ذواتنا من الداخل، وعلى ما ليس له شأن يذكر فى أن يجعلنا ندرك طبيعتنا الحقة وحقيقة نفوسنا.

فالقطب الروحى هنا قد وضع إذن فى المقام الأول وسلطت عليه الأضواء. وكل ما عداه يجب أن يكون تابعًا له، سواء من ناحية حقيقته أو قيمته. وذلك لأننا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن إدراكنا الروحى للقيم فى التجربة البرجماتية هو الذى ينظم ويكمل كل مستويات التجربة، على نحو نمارسه ممارسة بالتجربة.

وثمة شىء آخر ترتب بحسبه مجموعة مستويات الواقع فى هذه الفلسفة القائمة على العمل والفعل (ومن أجل هذا السبب سميت باسم البرجماتية أى فلسفة الفعل) وأعنى به قدرة الشىء على التأثير (أو منفعة الشىء بأوسع معانى هذه الكلمة وأنبلها - أى كل ما يفيد الإنسان ويزيد من قيمته). وقوة العواطف التى تحمل إلينا تجربتنا معه، فى جميع مستوياتها المتنوعة والتجربة نفسها تشير إلى خضوع المستويات لهذا المعيار، وذلك لأنها تظهرنا على أن النفس تضحى أحيانًا بالترتيب الذى أوضحناه لمستويات التجربة، لكن التجربة تبلغ أقصى درجات قوتها وشدتها وحماستها (بالمعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة الأخيرة) عندما تصل إلى المستوى الأخير، فى التجربة الدينية والصوفية. وقد سبق للمذهب النقدى الجديد أن جعل الأولوية للفرد، على هذا النحو الذى نجده تمامًا فى البرجماتية، وذلك عندما جعل من فكرة الشخصية المقولة العليا والخلاصة النهائية للتجربة، وذلك فى مقابل ما نجده فى المذهب الوضعى من إيمان بالفعل الجمعى، ومن وضع الإنسانية وضعًا يجعلها الحقيقة الوحيدة الملموسة على رأس هذه التجريدات المجزأة الممثلة عنده فى حياة كل فرد من الأفراد. وقد عبر مذهب الذرات الروحية الجديد الذى ظهر عند رينوفييه فى آخر مرحلة من مراحل فكرة، أبلغ تعبير عن نفس هذا الاتجاه. وإذن فالمذهب النقدى الجديد ينتهى بكثرية فردانية.

ونلتقى بهذا الاتجاه من جديد فى صورة مباشرة، عند البرجماتيين فالبرجماتية والكثرية يشيران إلى معنى واحد؛ لأن الكثرية كما سبق أن رأينا تشير إلى وجود مستويات متنوعة للتجربة تكون واقعًا لا يمكن رد بعضه إلى البعض الآخر. ولكن إذا كان كل مستوى من مستويات التجربة غير قابل لأن يرد إلى المستويات الأخرى وذا

قيمة فى ذاته، فمن الجلى أن التجارب الفردية أغنى أوجه الفاعلية الفردية، ستكون غير قابلة كذلك لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر. وذلك لأن التجربة والفاعلية يمثلان كلا واحداً فى فلسفة للعمل والفعل تستحق بجدارة أن تسمى بالبرجماتية أو بفلسفة الفعل.

***

فلسفة برجسون:

المذهب البرجماتى فى جميع صوره التى أشرنا إليها الآن فى إيجاز وثيق الشبه بفلسفة برجسون. ووجه الخلاف بينهما لا يظهر بوضوح إلا فى النقطة الأخيرة التى تناولناها فى المذهب البرجماتى. وذلك لأن برجسون أقام فوق فلسفة الفعل فلسفة أساسها النظر الخالص والميتافيزيقا. وإذا كان وليم جيمس قد عرف البرجماتية بأنها النظرية التى لا ترغب فى أى تفكير نظرى، والتى تنفر من كل المعانى الأولية ومن كل استعلاء على التجربة، فإن برجسون يعرف فلسفته بمنهج جديد هو الحدس الذى يستعلى على التجريبية والمذهب العقلى الأولى جميعاً. فالحدس ملكة للمعرفة تعلو على المعرفة الحسية والإدراك الحسى كما تعلو على المعرفة بوساطة الأفكار والاستدلال والعقل: وهى تعلو على هذا كله لأنها وحدهاتوافق الواقع وتستطيع أن تصل إلى هذا الواقع فى أعمق أعماقه وتحيط به فى أوسع مداه.

أما المعرفة العملية التى تقوم على تجربتنا الشائعة، فليست فى الحقيقة معرفة بل وسيلة للفعل والإفادة من الواقع. والفعل والبرجماتية، ذلك المذهب الذى يبرر المعارف بمقدار تأثيرها فى الواقع وبنجاحها، كل هذا ليس إلا شيئًا ثانويا ومستخلصًا فى مقابل الفاعلية التأملية النظرية غير المغرضة، وباختصار الفاعلية الروحية الخالصة، الإبداعية الخلاقة حقا، التى استطاعت أن تحرر نفسها – إن صح أن نقول بهذا – من

سيطرة الحياة العملية. فالمذهب البرجسونى إذن يكمل البرجماتية وينظر إليها على أنها تمثل فقط الخطوة الأولى من خطوات فاعليتنا الروحية. لكنه يكملها ويتخطاها، ويضعها فى موضعها باعتبارها مجرد حلقة مذهب روحى يستطيع، بفضل الملكة الأساسية السامية التى يعتمد عليها، وهى ملكة الحدس، أن ينفذ إلى صميم الواقع ويعمل عمله فى خلقه خلقًا مستمرا متصلاً.

وقد بدأ برجسون إحياءه هذا للروحية عن طريق التفكير فى طبيعة الزمان والديمومة، وهما العنصران الإيجابيان فى تطور الأشياء.

فلو نظرنا إلى الفلسفة التطورية عند سبنسر نجد أنها تقدم لنا تطوراً آليا حسابيا يدور فى زمان لا يبالى كما لو كان إطاراً جامداً، نستطيع - كما هى الحال فى آلة السينما توجراف - أن نجعله يسرع أو يبطئ فى حركته، دون أن يمس هذا طبيعة التطور نفسه، الذى هو تطور نسبى تماماً. فهو إذن مجرد آلة تسرع أو تبطئ فى حركتها، وتستطيع على أكثر تقدير أن تعكس اتجاه حركتها. أما برجسون فقد لاحظ أن هذه الصورة للتطور تجعله تطوراً "لا يتطور". ورأى أن الزمان الذى يتم فيه هذا التطور زمان "لا ديمومة له" أما هو، فعن طريق تحليله لفكرة الزمان استطاع أن يجد الأساس الأول الذى عليه مذهبه فى الروح. وكلاهما كما رأينا ذلك عند كلامنا فى المادة، ليسا ولا يمكن أن يكونا متعارضين، بشرط ألا نتمادى فى تجريد المادة هذا التجريد المزيف تزييفًا تاما الذى نجده عند الرياضيين والعلماء.

ويبدو لنا أن هذا الجزء من فلسفة برجسون هو الجزء الذى لا يقبل جدلاً من مذهبه. وينتهى تحليل برجسون هذا بنقد عنيف للمذهب الذرى النفسى، ولمذهب التداعى فى صورتيهما الشائعتين. وعلى هذا الأساس، فالزمان - فى معناه الحى المشعور به - ليس منقسماً إلى لحظات منفصلة، ينضاف بعضها إلى البعض الآخر والأنا هو الآخر ليس منقسماً إلى مجموعة من الصور الحسية نستطيع إذا ربطنا بينها أن نرده إلى وحدته وتركيبه. بل الزمان سيال واستمرار لا ينتقص منهما. والشعور

مجرى (انظر كتاب وليم جيمس: مجرى الشعور) واستمرار لا ينتقص منه وذلك لأن الديمومة (الزمان الحقيقى) الشعور ليسا إلا شيئًا واحدًا، بل علينا أن نقول: الديمومة والشعور والحياة أيضًا. فها هنا تطور يتكون، ويخلق باستمرار وإذا اقتطعنا جزءًا من هذا التطور فلن نكون بعد ذلك قادرين على تصوره ولا الشعور به لأن الوجود يتحطم بدخول العدم فيه.

"إذا كان وجودنا مكونًا من لحظات منفصلة يؤلف بينها "أنا" لا يتأثر فلن يكون لدينا ديمومة لأن الأنا الذى لا يتغير لا ديمومة له. واللحظة النفسية التى تظل هى هى ما لم تحل محلها اللحظة التالية لها فلا ديمومة لها هى الأخرى. ولنضع هذه اللحظات ما شئنا فى خط واحد بعضها إلى جانب البعض الآخر، لنتصورها قائمة على الأنا الذى يقومها، فإن هذه اللحظات الجامدة القائمة على ذلك الأنا الجامد لا يمكن أن تكون الديمومة السيالة أبدًا.

إن ديمومتنا ليست مجرد لحظة تحل محل لحظة أخرى إذ لو صح هذا فلن يكون ثمة وجود إلا للحاضر، ولن يكون ثمة إمتداد من الماضى فى الحاضر، ولن يكون ثمة تطور حقيقى أو ديمومة. إن الديمومة هى التقدم المستمر للماضى الذى يتقدمه إلى الأمام، يضخم ويسحق من المستقبل. وكما أن الماضى يتضخم دون انقطاع، فإنه قادر كذلك على أن يحتفظ فى داخله بكل ذكرياته. ولكن الذاكرة - على نحو ما حاولنا أن نثبت ذلك - ليست ملكة نرتب بها ذكرياتنا فى قمطر كما أننا نلجأ إليها فى تسجيل ما نملأ به قائمة تسجيل أو قمطر بل ولا وجود هنا - إن أردنا الحق - لشىء يسمى قوة؛ إذ إن استطاعت ذلك، فى حين أن تعاقب أحداث الماضى بأحداثه بطريقة أوتوماتيكية. ويلاحقنا فى كل لحظة بكليته من غير شك. فما من شىء شعرنا به وفكرنا فيه واتجهت إليه إرادتنا منذ أيام طفولتنا إلا التقينا به فى الماضى، متجهًا نحو الحاضر ليلحق به ضاغطًا على باب الشعور يريد أن يقتحمه ليسير فى مجراه، بينما يريد الشعور بدوره أن يصده ويدعه خارجه. فتكويننا المخى قد جعل بحيث يدع معظم الأشياء فى

اللاشعور ولا يدخل فى الشعور إلا ما يساعد على إلقاء الضوء على الحالة الحاضرة وإلا ما يعين الفعل الذى يتهيأ للوقوع وإلا ما يجعل الفعل مفيداً. ولا ريب فى أننا لا نفكر لا بالاستعانة بجزء من ماضينا، لا ترغب ولا نريد ولا نسلك سلوكنا فى الحياة إلا بالاستعانة بماضينا كله، بما يشتمل عليه من فجر حياتنا. وعلى ذلك فإن ماضينا ينفذ فى حياتنا كلها، ويلح على وجودنا تمامًا ويظهر أمامنا وبخاصة فى اتجاهاتنا السلوكية. ومع ذلك، فإن جزءًا يسيراً منه يتحول إلى تمثلات.

وهكذا فإن الماضى يحيا فينا على نحو متجدد، يستحيل بإزائه أن يمر الشعور مرتين متعاقبتين بلحظة واحدة. وقد تتكرر الأحداث، ولكنها لا تمر بنفس الشخص أبداً لأنها لا تمر به فى المرة الثانية إلا ويكون قد اجتاز لحظة جدية من لحظات حياته.

وعلى ذلك، فشخصيتنا تنمو وتتطور وتنضج باستمرار. وكل لحظة من لحظاتها تأتى إليها بجديد ينضاف إلى اللحظات السابقة. بل ونذهب إلى أبعد من هذا، فنقول: إنها لا تأتى بجديد فحسب بل بما لا نستطيع أن نتنبأ به؛ لأن التنبؤ عبارة عن إسقاط ما لاحظناه فى الماضى على المستقبل، أو هو تصور تنظيم جديد لعناصر تم لنا إدراكنا من قبل ولكن ما لم ندركه قط، وأيضًا ما يكون بسيطًا لا عناصر له، فهو غير قابل للتنبؤ به بالضرورة. وهذا الوصف ينطبق على كل حالة من حالتنا الشعورية باعتبارها تمثل لحظة من تاريخنا الذى ينساب، وباعتبارها بسيطة لا يمكن أن نكون قد أدركناها من قبل، ما دامت تركز - فى طبيعتها اللامنقسمة - كل ما أدرك فعلاً مضافًا إليه كل ما قدمه الحاضر من عناصر جديدة. فهى لحظة لها طرافتها الخاصة، وجزء من تاريخ لا يقل طرافة عنها.

فلنا الحق إذن فى أن نقول: إن ما نقوم به من أفعال يعتمد على ما نكونه فى هذه اللحظة. ولكن علينا أن نضيف إلى ذلك أن ما نكونه فى هذه اللحظة هو- على نحو ما- عبارة عما نقوم به، وإننا نخلق أنفسنا باستمرار" (هنرى برجسون: التطور الخالق، ص ٤ وما يليها".

ولنذكر الآن ما قلناه فى حديثنا عن المادة، لكى نضع فى مقابله تماماً الروح. فإذا كانت المادة تمثل بالنسبة إلينا أدنى مراتب الخلق، وما تتراخى فيه آلة الخلق وتتفكك إن جاز لنا أن نقول بهذا - وما يفتأ يظهر على أنه آلية محضة وجبرية هندسية، فإن الروح - على العكس من ذلك - هى ما تقدم لنا أكثر حالات الخلق توتراً. فالحاضر دائماً ممتلئ بالماضى الذى يعكسه فى صورة جديدة على المستوى، وذلك كله بفضل الذاكرة التى ليست إلا اسماً لأخص خصائص الحياة الروحية. وليس شعورى بذاتى وبالجهد الروحى الذى أبذله إلا اجتماعاً لتجربة الماضى كلها، تلك التجربة التى تصل فى الشخص الحى، وعن طريق الوراثة إلى ما هو أبعد من الفرد، وتمتد إلى منابع الوجود. وتوتر الروح ما يركز كل حقيقتها فى فعل خلاق غير منقسم.

ولكن ثمة نتيجة هامة، نستخلصها مما تقدم تتعلق بمعرفة النفس؛ لأنه لا سبيل إلى الفصل فى مذهب كهذا بين نظرية فى المعرفة ونظرية فى الحياة.

"... إن فكرنا فى صورته المنطقية الخالصة ليس بقادر على أن يصور طبيعة الحياة الحقة، أو يعبر تعبيراً صحيحاً عن الحركة التطورية. فإذا كانت الحياة قد خلقت العقل لكى يؤثر على أشياء معينة فى أحوال معينة، فكيف يستطيع أن يلم بالحياة التى يصدر عنها والذى ليس إلا وجهاً واحداً من وجوهها فقط؟ وإذا كانت الحياة فى طريقها وإبان حركتها المتطورة الخلاقة قد ألقت بالعقل، فكيف نستخدمه فى تفسير تلك الحركة الخلاقة نفسها؟ لو فعلنا ذلك لكنا كمن يدعى أن الجزء مساو للكل وأن المعلول يحتوى على العلة فى داخله، وأن الحصى الذى تقذف به موجة البحر على رمال الشاطئ هو الذى يحدد لنا شكل الموجة التى قذفت به. الحق أننا نشعر بأنه مقولة واحدة من مقولات فكرنا (الوحدة، والكثرة، والعلية، والآلية، والغائية المعقولة... إلخ) لا تنطبق تماماً على كل ما تزخر به الحياة من أشياء. ومن ذا الذى يستطيع أن يحدد لنا أين تبدأ فردانيته وأين تنتهى؟ أو ما إذا كان الكائن الحى واحداً أو متكثراً، أو

ما إذا كانت الخلايا هى التى تكون الكائن العضوى أو إذا كان الكائن العضوى هو الذى يتحلل إلى خلايا؟ عبثًا نحاول وضع الكائن الحى فى إطاراتنا هذه أو تلك. لأن كل الإطارات ستتكسر، وستكون ضيقة جدا وجامدة جدا لا تتسع ولا تصلح لما نريد إن نضعه فيها. إن عقلنا على الرغم مما يشعر به من ثقة بنفسه إذ يجول خلال الأشياء اللاحية، فإنه يشعر بضعفه فى هذا الميدان الجديد. وسيسقط فى أيدينا إن نحن حاولنا أن نرجع اكتشافًا بيولوجيا واحدًا إلى الاستدلال الخالص. والغلب أن التجربة عندما تنتهى بأن تقدم لنا الطريق الذى سلكته الحياة لكى تصل إلى نتيجة، فسنجد أنه لم يتسن لنا مطلقًا أن نفكر فى هذا الطريق إطلاقًا (التطــور الخالق، ص ١١)".

***

"وقد كان من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو أن الحياة استخدمت كل ما تشتمل عليه من إمكانيات فى خلق عقول محضة، أى فى إيجاد علماء هندسية. ولكن خط التطور الذى ينتهى بالإنسان ليس هو الخط الوحيد فى التطور والخلق؛ إذ الواقع أن هناك صورًا أخرى للشعور برزت إلى الوجود فى خطوط عديدة متشابكة، عجزت عن التخلص من القيود المفروضة عليها من الخارج. وعجزت عن أن تحقق لنفسها تلك الانتصارات التى حققها العقل لنفسه. ومع ذلك فإنها ليست بأقل دلالة على التطور من العقل. وهى تحتوى على شيء جوهرى باطنى له قيمة فى التطور. وإذا ضممنا هذه الصور الشعورية بعضها إلى البعض الآخر، وأضفنا إليها صورة العقل، فإننا سنحصل هذه المرة على شعور مرتبط بالحياة، وقادر على تكوين نظرة متكاملة عنها. على الرغم من أنه يظل دائمًا شعورًا ناقصًا. وذلك كلما يعود إلى نفسه بين الحين والآخر، ويشعر بالدافع الحيوى الذى يدفعه من الخلف.

وقد يقال: إننا ما زلنا هنا فى نطاق العقل ما دمنا ننظر إلى صور الشعور الأخرى عن طريق العقل ومن خلاله. وسيكون لنا الحق فى هذا القول إذا كنا عقولاً

محضة، وإذا لم يكن حول تفكيرنا التصورى المنطقى كتلة غامضة من الجوهر تكونت حولها تلك النواة المضيئة التى ندعوها بالعقل (التطور الخالق، المقدمة)".

وبعد، فلقد نبهنا القارئ من قبل إلى أن نقد برجسون أمر لا مفر منه حقا، لقد عفى الزمن على جميع أقوال أصحاب التداعى التى كانت تعد حدثًا هاما فى الدراسات السيكلوجية ابتداء من المدرسة الإسكتلندية حتى إسبنسر، أو على الأقل فى صورتها المبسطة بوجه خاص. فالروح أكثر تعقيداً مما ظنوا، إنها الحياة نفسها، وهى تندفع دائمًا نحو قوة علينا. ومن هذه الناحية، كان برجسون موفقًا كل التوفيق حين أبان عن خصائص الشعور، بوصفه للديمومة والكيفى وصفًا هو أصدق وأقطع ما يكون.

لكن قد يكون المنهج الذى قدمه لنا برجسون بدلا من المنهج العلمى أو الذهنى العقلى الموضوعى، بغية الحصول على معرفة أكثر وفاقًا مع الحياة الروحية، قد يكون هذا المنهج أقل دقة وإقناعًا من جميع المناهج السابقة. فالحدس تعاطف ومشاركة مباشرة مع الأشياء، وهو بهذا من قبيل الغريزة. إنه يشعر بالأشياء أكثر من أن يتفهمها. والحق أن برجسون قد ألح فى القول بأن تطور المعرفة أو تطور الحياة (وهما فى نظره شىء واحد) يتجه إلى أن يصب فى صور منطقية، تجعلنا نفهم الغريزة عن طريق العقل، على الأقل فى الإنسان. فالحدس ينزع دائمًا إلى أن يفصح عن نفسه، ويوضح نفسه، ويصل إلى الغير، وبهذا كله يتجه إلى أن يصير معقولاً. لكن ستظل مع ذلك طبيعة الروح مجهولة من جانب العقل؛ لأنها تتخطى دائمًا تلك الوسائل المنطقية العقلية التى يصطنعها العقل فى تفسيره لها. فالروح،، بما لها من طبيعة روحية أصيلة، ولما لها من ذاتية – إن جاز لنا أن نستخدم هذه الكلمة – لا يمكن أن تخضع للمناهج والتفسيرات الموضوعية. أما تلك المناهج العلمية والعقلية والمنطقية فليست صالحة إلا لتفسير المادة. وإذا طبقت فى ميدان الروح فستحيلها إلى شىء مادى وإذا حاولت أن تفهمها فلن تفهمها إلا على أنها برهان هندسى. بل وأكثر من هذا، فقد رأينا برجسون يخلص فى فلسفته إلى أن المادة نفسها على الرغم من أنها أكثر

خضوعًا لهذه المناهج العلمية من الروح، فإنها مع ذلك لا تخضع لها تمامًا ومن هذه الناحية، فإن المادة والروح ليستا مختلفتين تمامًا.

ونريد ختامًا لهذا كله أن نلفت النظر فى إيجاز إلى عدم قابلية الحدس لأن يرد إلى العقل أو التفكير العقلى بأى حال من الأحوال؛ إذ إن الحدس يتطلب موضوعًا مشعورًا به، موضوعًا مباشرًا، وشيئًا معقولاً له طبيعته الخاصة فى مقابل المعقول الكلاسيكى الذى يتخذه العقل موضوعًا له. ومهما يكن من أهمية تلك الذاتية ذات الطابع الصوفى التى نجدها عند برجسون، والتى نظر إليها على أنها هى الواقع، وإنها أسمى أحوال الوجود الروحى، ومهما يكن من أمر تعارضنا - كما يبدو لأول وهلة - مع المعرفة الذهنية العقلية ومع المعرفة الانتقالية أو الاستدلالية، ومهما يكن من أهمية الحدس كمصدر أولى للمعرفة (والمعرفة هنا تتناول معرفة المادة ومعرفة الروح على السواء) فإن برجسون - فيما يبدو لنا - لم يستبعد إمكانية قيام النظرية المعارضة: النظرية المثالية، والنظرية الروحية الكلاسيكية العقلية التى تقول "بأن الروح متحدة اتحادًا جوهريا بالكلمة"، مستخدمين فى هذا شعارًا من شعارات الفلسفة الدينية. حقا أن العقل والفكر أكثر تعقيدًا ومرونة من الصورة التى قدمتها لهما بعض المذاهب المنطقية. فهما ذروة الحياة والفكر، وفيهما تتحقق الحياة فى أعلى درجاتها، وهما الفكر فى أسمى صورة وأقواها. وقد يكون تعارضهما مع الغريزة والعاطفة والذاتية الغامضة المبهمة للتفكير الصوفى مجرد تعارض ظاهرى؛ إذ إنهما يقومان بالأحرى بإكمال عمل هذا كله. لكن على نحو يختلف تمامًا عن المنهج الذى يتبعه العقل والفكر عندما يجولان فى ميدان المادة والأشياء. وقد اكتشف ديكارت بعمق أن الحدس- أعنى تلك القدرة الحية للتعقل والفهم- موجود فى كل استنباط عقلى وفى كل لحظة من لحظاته. فهو الذى يقدم للاستنباط مشروعيته كل مشروعيته، بل ومشروعيته الوحيدة. ولذلك فإن ديكارت وجد من الضرورى، وهو بسبيل إقامة أساس الفلسفة الحديثة، أن يستعين بمنهج أفلاطون وأرسطو، ومن قبلهما بمنهج الفيثاغوريين والأيليين

والطبيعيين والأيونيين أنفسهم، الذين كانوا ينظرون إلى العالم كما لو كان كائنًا حيا زاخرًا بالآلهة، ومن بعد هذه الفلسفات أيضًا، بمنهج الفلسفات الكبرى فى العصور الوسطى؛ إذ إنه قد أسيء فهم هذه الفلسفات ومن ثم أصبح يقصد بكلمة "مدرسى" معنى تهكميا فى القرن الرابع عشر، وعلى وجه أخص عند رجال القرن الخامس عشر، كما هى العادة فى كل بحث سطحى لأى مذهب من المذاهب. وقد امتد ديكارت بهذا المنهج الحدسى العقلى فى العلم – فى الصورة التى ظهرت له منه فى العصر الذى كان يعيش فيه – وفى الرياضيات أيضًا. بل انتهى من ذلك إلى آراء عبقرية فى التفكير بوجه عام، وفى اللامنتهى (شأنه فى ذلك شأن أسبينوزا). وكان ديكارت فى هذا كله يعين معالم الطريق فقط. لكن ظهرت بعد ذلك كتب أخرى مثل كتاب "أميرة كليف"، وهو كتاب ديكارتى من ألفه إلى يائه، ويحتوى على تحليل دقيق للقلب الإنسانى. وظهر غير هذا الكتاب روايات فرنسية ضخمة ذات طابع نفسى توالت فى الظهور منذ ذلك التاريخ حتى أيامنا هذه، واشتملت على عرض دقيق للعقل الإنسانى، وصورته لنا باعتباره قادرًا على الوقوف على منحنيات الشعور المعقدة وجميع دقائقه الذاتية وبسكال قد لاحظ هو الآخر أن الهندسة نفسها لا تخلو أبدًا من تلك المفارقات الدقيقة اللطيفة التى لا تكفى العقلية الهندسية فى الكشف عنها. ثم أليس فى استطاعتنا أن نثبت أنه يوجد كذلك فى الميدان الذاتى (وهنا تكمن القوة الحيوية الدافعة لمذهب أسبينوزا كله) سلسلة من الأفكار أكثر تعقيدًا أو مرونة من الأفكار المنطقية، على الرغم من أنها أفكار عقلية على أى حال، أى تفسيرات معقولة ومجموعة من الطرائق الذهنية التى نلجأ إليها من أجل أن نفهم روحنا ونتعقلها، حتى فى جوانبها الصوفية الخالصة؟ وعلى ذلك، فإذا كان علم الهندسة المادية لا يتقدم إلا عن طريق مجموعة من الحدوس، وعن طريق حساسية ذهنية لها طبيعتها الخاصة، حساسية هى وحدها القادرة على أن تدرك أمور النفس وروحانيتها، أوليس فى وسعنا أن نقول: إن هذه الهندسة المادية فى حاجة إلى نوع آخر من الهندسة الروحية، لا صلة لها بها، اللهم إلا من ناحية اللفظ ومن ناحية الغاية المشتركة التى تجمعهما، وهى غاية الإيضاح العقلى والتفسير؟

نخلص من هذا كله إلى أن المثالية تشير علينا بأن نتصور الروح على أنها نوع من التفكير يمثل فى رأيها أرقى أنواع التفكير إطلاقًا. والتفكير هنا يقصد به الشعور الواضح المتميز المهيمن على ذاته بفضل ما له من حدس، يتضح ويصبح معقولاً ومنطقيا كلما تعمقنا طبيعته.

والنقد الذى وجه إلى المثالية قائم فى أنها اهتمت بالفكر فقط، ونظرت إلى قوى النفس الأخرى، وهى تلك القوى الغامضة المبهمة (مثل الغريزة والإرادة المنطوية فيها، والعاطفة) على أنها قوى دنيا فى مرتبة أقل من مرتبة الفكر. وهذا راجع عند المثاليين إلى اختلاط هذه القوى وعدم وضوحها. وإلى قلة شعور النفس بذاتها فيها. ولذلك، فقد أراد البعض أن ينظر إلى هذه القوى على أنها تمثل قوى النفس الرئيسية. أما العقل والفكر والمنطق فقد بدا هذا أمام هؤلاء - على عكس مما بدا أمام المثاليين - على أنه مجرد غلاف مصنوع وسطحى نلقيه، حين الفعل، على الأنا العميق فنحجبه به.

والحق أن علينا أن نعترف بأن التفكير المدرسى الذى نشاهده يعود إلى الظهور دائمًا فى جميع العصور (ونقصد به ذلك التكرار الجاف الذى لا غناء فيه، وتلك الصورة المعادة لصيغ لا نلمس فيها أية دلالة حية) قد أساء إلى المذهب العقلى وباختصار إلى المجهود الذى قصد به فى كل العصور رؤية معطيات الواقع فى وضوح، ومن ثم أدى إلى صبغة بصبغة فقيرة. ونقد التفكير القديم له هذه الميزة الكبرى، وهى أنه يبين لنا أن الاستسلام للقديم يشجع على التراخى الذهنى، ويفقد العقل قدرته على الخلق، فإن فى نقد التفكير القديم بعثًا للفكر. لكن تحقيق هذا مرهون بشرط؛ إذ لا يكفى أن نقف عند النقد فحسب، بل يجب أن نقوم بعمل إيجابى بناء. وفى ميدان المعرفة، لا سبيل لتحقق هذا العمل الإيجابى البناء، ولا سبيل إلى السيطرة على الواقع إلا بالفهم، أى بالعقل، ووضوح الفكر والمعرفة بهذا نستطيع أن نعرفها بأنها "تصعيد نحو الوضوح".

ومن هنا، كان من واجبنا أن نوالى الهبوط فى أعماق نفوسنا باستمرار لنصل إلى ما ظل غامضًا، وذلك لأن ما لا نعرفه جيدًا هو ما لم يتيسر لنا معرفته بعد. ولكن من واجبنا كذلك، وبمجهود لا يقل ثباتًا عن مجهودنا الأول، أن نوالى التصعيد باستمرار نحو الواضح والمعقول، وهو ما نحصل عليه بعد الغوص فى أعماق نفوسنا لنخرج منها بكل ثراء عقلى متجدد. فالعقل والفهم "لا يكونان" أى أنهما لا يجمدان فى صورة ثابتة مرة وإلى الأبد. إنهما لا يقدمان لنا هياكل عظمية جامدة تنسج من حولها الحياة العقلية طرافتها الثرة، وعظمتها. كلا. إنهما هذه الحياة نفسها فى جوهرها وفى انطلاقها. أما ما يصدر عنهما من خلق، فهو فى مجموعه ليس شيئًا آخر إلا انسجامهما ودقتهما اللذين يتعاونان طوال عملية الخلق. فالعقل الذكى أو الذكاء العاقل هما الخلق نفسه، ولا معنى لهما إلا هذا. وهما يجددان دائمًا من نورهما، ويسلطانه على تلك الظلال التى تتكون خلف هذا النور نفسه. وعلى ذلك، فإذا كانت جميع القوى الغامضة التى تشعر بها الروح فى قرارة نفسها. والتى تحاول كشفها شيئًا فشيئًا – هى التى تكون أساس هذه الروح وحياتها الباطنة، فإننا لا نضع أيدينا على دلالة هذا كله إلا عن طريق الوضوح الذى تسلطه الروح على جنباتها،، وعن طريق الفهم والتعقل اللذين تأخذ نفسها بهما، وعن طريق التفكير فى أسمى صوره التى تتجه الروح نحوها وتستمد منها كيانها ومعناها وقيمتها.

ودليلنا فى هذا، على الأقل، هو ذلك التطور الديالكتيكى للمذاهب الفلسفية منذ فجر الفلسفية اليونانية: محاولات متصلة مختلفة قامت بها المذاهب الإيقانية الكبرى لتجعل الواقع معقولاً، ونقد لهذه المحاولات من شأنه أن يظهر على السطح عناصر غامضة مختلطة، لكن لها حقيقتها مع ذلك، وهذه العناصر نحاول من جديد أن نخضعها بدورها للعقل، لكنها لا تلبث إلا أن تصطدم من جديد بنقد آخر، وبمحاولات أخرى لها أصالتها ومميزاتها الخاصة.

الفصل الرابع

العلاقات بين البدن والنفس

بقلم / أبل رى

لكى نقوم بتعقب أفكار المعاصرين حول موضوع علاقات النفس بالبدن لن نفعل أكثر من استعادة نتائج الفصلين السابقين والتأليف بينهما. وهنا ملاحظة لا بد منها، فالمشكلة التى نحن بصددها الآن لم تظهر بوضوح إلا فى تاريخ الفلسفة الحديثة، ووضعت فى أدق وأحد صورة لها بعد ظهور المسيحية؛ ذلك أن المسيحية هى التى أبانت بوضوح عن الثنائية القائمة بين النفس والبدن؛ إذ نظرت إلى نجاة النفس مستقلة عن سعادة البدن وعن سعادتها هى نفسها، باعتبار هذه النجاة غاية للنشاط الإنسانى، وأصبحت هذه الثنائية القائمة فى طبيعة الإنسان تمثل ثنائية الواقع بوجه عام، أو ثنائية المادة والروح كما نجدها عند ديكارت. وعلى هذا فإن البحث فى العلاقات القائمة بين المادة والروح ليس فى النهاية إلا بحثًا مذهبيا فى الواقع؛ لأنه يتضمن فكرة طبيعة الأشياء وفكرة مصدرها، وفكرة غايتها، وفكرة الروابط التى تصنع من الأشياء كونًا.

ونلتقى فى كل المذاهب المعاصرة بنفس الحلول الميتافيزيقية الكبرى وهى: المادية، والمثالية والروحية واللاأدرية أو الارتيابية ولن نتحدث عن هذه الحلول هنا بأكثر مما قيل بشأنها فى هذا الكتاب الذى نقوم بإكماله. لكننا سنهتم هنا بوجه خاص بالصورة الجديدة للمحاولات التى بذلت من أجل الإجابة عن هذه المشكلات الدائمة.

وجهة نظر النسبية: مذهب التوازى النفسى - الفسيولوجى.

لقد قادتنا الثنائية الديكارتية ميتافيزيقيا إلى حل قاطع لمشكلة علاقات النفس والبدن؛ إذ لما كانت هاتان الحقيقتان أو لما كان هذان الوجهان للحقيقة لامتجانسين لا

تجانساً مطلقاً، فقد أصبح من المتعذر توافقهما كما تدلنا على ذلك التجربة بوضوح، سواء فى ميدان الإدراك أو الحركة، إلا إذا قلنا بنموهما فى حالة من التوازى أو الانسجام، كل منهما مع الأخرى فكل حالة من حالات البدن تقابلها حالة من حالات النفس وبالعكس من غير أن يكون ثمة تأثير حقيقى من جانب إحداهما على الآخر. ولا يختلف الأمر فى جميع حالات العلل الطبيعية عن هذا الوضع. وكان هذا الحل صالحاً تماماً لكى تتخذه فلسفة لا تود أن تتجاوز حدود التجربة والتمثل، كالنسبية والوضعية والمذهب النقدى الجديد. فإذا كنا لا نعرف من المادة أو الروح إلا مجموعة من القوانين، أى مجموعة من العلاقات القائمة بين عناصر واقعة لا سبيل إلى معرفة حقيقتها فى ذاتها، من ناحية أخرى، إذا كان اللاتجانس القائم بين المادة والروح تاما، فإن كل ما نستطيع أن نلاحظه هو فقط التطابق والتساوق القائمان بين الروابط الآلية، والفيزيائية - الكيميائية والبيولوجية (لأن هذا كله يكون نظاماً واحداً هو نظام المادة) من ناحية، وبين العلاقات التى نلاحظ من ناحية أخرى قيامها بين تعاقب الظواهر السيكولوجية وتركيبها. ومذهب التوازى النفسى الفسيولوجى صيغة علمية رائعة؛ إذ إنه يلم بنتائج التجربة دون أن يضيف إليها شيئاً والحق أن قيام الدراسات فى فسيولوجية الجهاز العصبى وسيكلوجية الإحساسات والحركات (الانتحاءات[1] ودراسة السلوك... إلخ) على هذه الدعامة، كان سبيلها إلى إحراز هذا التقدم الرئيسى.

ولكننا نلاحظ فى نفس الوقت أنها بالنظر إلى نقطة بدئها فإن قيمتها التفسيرية لم تكن لتستطيع أن تستمر طويلاً، والحق أن إنكار إمكانية فهمنا لوجود تأثير متبادل بين البدن والنفس يتضمن إنكاراً لقيام هذا التأثير المتبادل أصلاً.

---

(١) Tropismes.

أما فى ميدان التجربة، فقد ظهر نقص هذا المذهب بمجرد انتقالنا إلى عمليات أكثر تعقيداً، وأكثر من هذا بمجرد انتقالنا إلى العمليات العقلية الراقية. ونتائج البحوث التى أجريت على أمراض الذاكرة، وصعوبات التعبير اللغوى شواهد ناطقة على هذا النقص. فالنسبية تريد أن تضعها أمام سلسلتين متوازيتين: الصدمات المخية والأمراض المادية الخالصة من ناحية، وتقلبات الحياة النفسية من ناحية أخرى. لكن الدراسة الدقيقة (التى ظهرت فى أعمال الدكتور مارى مثلاً) تظهرنا على تفسير مختلف تماماً، قدم لنا برجسون عنه فى كتابه "المادة والذاكرة" تأويلاً رائعًا. وعلى ذلك فالدلالة النفسية للعمليات العقلية لا يمكن تجاهلها، وهى التى تسيطر - على نحو ما - أو على الأقل تسمح لنا بأن نصل إلى معنى التطور الفسيولوجى. فالمرض العقلى إذن هو الذى يلقى ضوءاً على المرض الفسيولوجى. ولذلك يلوح أن من واجبنا أن نخلف نظرية التوازى وراءنا ونبحث بسرعة عن حل آخر. فإذا كنا قد انتهينا من الناحية الفلسفية على الأقل إلى أن زودنا المادة الجامدة بقوة الفعل (بل إن حيرة النظريات العلمية تظهرنا على أنه من الصعب أن نطمئن إلى النظرة النسبية الرياضية الخالصة للمادة، إذا أردنا أن نفهم الفهم الذى هو الغاية من كل معرفة)، وإذا كانت هذه القوة الفاعلة نفسها والتنظيم الخلاق هما أهم ما يميز الروح، فإنه يبدو بوضوح أننا نستطيع أن نهمل هذا التأثير عندما نشرع فى تفسير العلاقات القائمة بين المادة والروح. ثم ألم يكن هذا بعينه هو الذى دفع باضطرار عقولاً وضعية جدا كما رأينا، من أمثال أوجست كونت ورينوفييه إلى أن وضعوا الروح والإرادة باعتبارهما قوتين فاعليتين من قوى المادة، حتى عندما كان يلوح أننا بصدد مظاهر آلية صرفة لها. والدليل على ذلك التأليف الذاتى الذى نجده عند الأول، وعلم الذرات الروحية الجديد الذى نجده عند الثانى، ثم هذه الآلة الديالكتيكية التى أدت إلى ما قدمه هملان من أفكار عن التمثل.

***

البرجماتية :

ثم أليس هذا أيضًا، أو أليس الشعور بهذا المنطق الباطني لذلك الاتجاه هو الذى عبرت عنه البرجماتية، تلك الحركة التى ذاع صيتها فى أواخر هذا القرن حتى إنه لم يبد أن فى قيامها تهديداً للمذهب العقلى، الفلسفى التقليدى فحسب (وهو فى جوهره ليس إلا مذهبًا قام من أجل الحاجة إلى فهم الأمور وإقامة وزنها) بل للروح العلمية نفسها (فى أقوى صورها، وذلك لأن نجاحها فى ميدان التطبيق العملى لم يتح لها أن تهتم كثيرًا بفشل التفسيرات التى قامت عليها)، بل وللمذهب العقلى الدينى أيضًا (لأن نقطة بدئه هو الآخر مجموعة من الأسرار، وهو بهذا نشأ عن الحاجة إلى الفهم. ومن هنا كان علم الحجاج عن الدين المسيحى بالأدلة العقلية[1]).

والبرجماتية بقيامها على فكرة الحقيقة التى ليست شيئًا آخر إلا النجاح، قد تركزت بهذا حول فكرة الفاعلية وهذه الفاعلية لا تستطيع أن تظفر بها البرجماتية بطبيعة الحال، إلا فى النشاط الروحى، وذلك أن النجاح لا معنى له إلا إذا كان ثمة شعور يهدف إلى غايات ومن خلال هذه المظاهر المتنوعة للمادة، سنلتقى فى نهاية الأمر بتلك الفكرة التى تقول بأن البدن ليس إلا آلة للنفس، وبأن كل مادة أداة تسخر لمنفعة الروح. فالقوة والروح فى كل هذه المذاهب تنزعان إلى أن تصبحا شيئًا واحدًا، كما نشعر بذلك بأنفسنا فى صورة واضحة. ولذلك فإن هذا الشعور وحده كفيل بأن يظهرنا على أعمق أعماق النفس الإنسانية. لماذا إذن كان للروح جسد؟ لكى تستطيع أن تعمل وتؤثر بوساطته. ولماذا كان ثمة مادة؟ لكى يكون للتأثير والفعل الصادرين من الروح حقل تمارس فيه نشاطها.

***

(١) L'Apologetique.

نظرية برجسون فى علاقات البدن بالنفس:

هنا، كما رأينا ذلك أيضًا فى نظرية النفس، التى سنلتزم حدود ما قلناه بصددها عند تناولنا الآن للعلاقات القائمة بينها وبين المادة، سنجد أن مذهب برجسون هو المذهب الذى يقدم لنا الصورة الكاملة المنسجمة للإيحاءات البرجماتية (كما لاحظ ذلك بحق وليم جيمس) لكنه يتجاوزها فى نفس الوقت ويعرض أمامنا مذهبًا ميتافيزيقيا قويا.

فالنقد الذى وجهه ضد مذهب التوازى النفسى - الفسيولوجى من الممكن أن نعده النقد القاطع لهذا المذهب.

"إن فكرة المقابلة بين الحالة النفسية والحالة المخية تحتل جزءًا كبيرًا من الفلسفة الحديثة، وقد أثيرت مناقشات حول علة هذه المقابلة ودلالتها أكثر مما أثير حول المقابلة نفسها. وقد فسرها البعض بأنه ينبعث من النفس فى بعض الأحيان ضوء فسفورى يضىء جنباتها، ويسلط على الحالة المخية المقابلة وما نشاهده بعد ذلك فى الخارج من أفعال ليس إلا نسخة أخرى لهذه الحالة الأخيرة. وفسرها البعض الآخر بأن الحالة المخية والحالة النفسية تظهران فى سلسلتين متقابلتين من الظواهر، وأن كل نقطة فى السلسلة الأولى تقابلها نقطة فى السلسلة الثانية، دون أن يعنى هذا أن ثمة تأثيراً من الأولى على الثانية. ولكن هؤلاء وأولئك يتفقون حول وجود تقابل بين السلسلتين، أو - كما يطلق عليه غالبًا - وجود تواز بينهما.

أما ما أزعمه أنا فهو أن هذه النظرية تقوم على استعمال غامض لبعض الحدود، وأن أى تعبير سليم عنها سيؤدى إلى القضاء عليها من أساسها، وأن القطع بوجود تواز نفسى - فسيولوجى يستند إلى منطق واه، ننتقل فيه من نظام معين من الدلالات إلى نظام آخر معارض، دون أن نلتفت إلى أننا قد استبدلنا هذا بذاك فالمثالى يقول بأنه لا وجود فى الواقع إلا لما يبدو لى أمام شعورى الخاص، أو أمام الشعور بوجه

عام، وبأنه سيكون من التناقض القول بوجود كيفية من كيفيات المادة لا تصبح موضوعًا للتمثل... أما الواقعية فتستند إلى الفكرة المعارضة، فتقول بأن المادة توجد مستقلة عن تمثلى لها، وهذا معناه أن تمثلى للمادة له علة خفية لا أعرفها، وأن هناك وراء إدراكى الحالى للشيء قوى وإمكانيات مختبئة فيه. وأخيراً فإن هذا معناه أن عناصر تمثلاتنا وأجزاءها المرئية ستكون دائمًا تابعة لطريقة إدراكنا.

ولنتناول الآن وجهة النظر المثالية. فنتجه مثلاً إلى ملاحظة إدراك الأشياء التى تحتل المجال البصرى فى فترة معينة. فإن هذه الأشياء أو الأجسام تؤثر عن طريق شبكية العين والعصب البصرى على المراكز العصبية فى المخ، وتحدث فيها تغيير فى أوضاع تجمعاتها الذرية والجزئية. لكن ما العلاقة بين هذا التغيير الذى يتم داخل المخ والأجسام التى تقع خارجنا؟

تقول المثالية: إن الأجسام التى تقع خارجنا ليست إلا صورة حسية، والمخ إحدى هذه الصور. ولا وجود فى الأشياء نفسها إلا لما يبدو أو يكون قابلاً لأن يبدو فى الصور الحسية التى تقدمها هذه الأشياء.... لكن أن تقول المثالية بعد هذا: إن صورة العالم المحيط بنا تصدر عن هذه الصورة الحسية، أو إنها تعبر عن نفسها، أو إنها لا تظهر إلا بمجرد قيام هذه الصورة الحسية، أو إننا لا نقدم لأنفسنا صورة العالم إلا إذا قدمنا أولاً هذه الصورة الحسية، فإن كل هذا سيكون متناقضًا؛ لأنها كانت قد افترضت أن هاتين الصورتين (صورة العالم الخارجى، وصورة الحركة التى تجرى فى المخ) من طبيعة واحدة، وأن هذه الصورة الثانية ليست بالفرض إلا جزءًا بسيطًا جدا مما يبدو فى مجال تمثيلنا العام للعالم، فى حين أن الصورة الأولى هى التى تملأ مجال التمثل برمته.

ولننتقل الآن إلى الواقعية، فنرى ما إذا كانت نظرية التوازى النفسى الفسيولوجى ستتضح فيها أكثر من اتضاحها فى النظرة المثالية.

فأمامي هنا أيضًا أجسام تحتل مجالى البصرى، وهناك مخى قائم وسطها، وهناك أخيرًا فى مراكز إحساساتى جزيئات وذرات تغير من مواضعها تحت تأثير الأجسام الخارجية.

ولكن كيف لا نرى تناقضًا حقيقيا فى الزعم بأن المخ يوجد فى جانب، منفصلاً عن حركة ذراته؟ إن للفيلسوف المثالى الحق فى أن ينظر إلى الجسم الذى يؤدى عنده إلى تمثيل بعينه على أنه جسم منعزل، ما دام لا فارق عنده بين الجسم وتمثله... ولكن المذهب الواقعى يقوم على إنكاره هذا الزعم نفسه، ويذهب إلى أن الفواصل التى تقيمها تمثلاتنا بين الأشياء فواصل مفتعلة أو نسبية ويقول بأنه يوجد فيما تحت الأشياء تأثيرات متبادلة بينها وبين بعض وقوى متشابكة، ويعرف الجسم أخيرًا، لا باحتلاله مكانًا فى التمثل، بل بتماسكه مع مجموعة من الأشياء الواقعية التى نجهل حقيقتها فى ذاتها.

ستقول لى: إنك قد بدأت بأن افترضت وجود مخ تؤثر فيه الأشياء القائمة فى الخارج على نحو يؤدى إلى إثارة التمثلات. ثم عدت فقضيت على وجود هذه الأجسام التى تقع خارج المخ، وأرجعت تمثلاتنا عن الأشياء إلى التغيير الداخلى فى المخ، وإليه وحده. ولكنك إذ قضيت على الأشياء التى تحيط بالمخ، فإنك تقضى بذلك، طوعًا أو كرهًا، على الحالة المخية التى تمنحها الأشياء كيفياتها وحقيقتها. واحتفاظك بها راجع إلى أنك تنتقل انتقالاً ليس لك وجه حق فيه إلى وجه النظر المثالية التى تعزل فيها الجسم فى الخارج لأن تمثلنا له وحده ووقف عليه.

وعلى ذلك، فمذهب التوازى الذى يقول بفصل الحلات المخية ويفترض أنها تستطيع أن تخلق وتسبب أو على الأقل تعبر وحدها عن تمثل الأشياء، سيقضى على نفسه بنفسه بمجرد التعبير عنه فى وضوح. ونستطيع أن نعبر عن هذا المذهب فى لغة واقعية جدا، فنقول: "إن الجزء الذى يدين بكل ما له إلى بقية الكل، يمكن أن نتصوره

موجوداً عندما يتلاشى هذا الكل". أو بعبارة أبسط: "إن النسبة بين طرفين تساوى أحد هذين الطرفين" (هنرى برجسون، الطاقة الروحية، ص ٢٠٣ وما يليها".

كيف نفسر حينئذ العلاقة بين الفيزياء والأخلاق؟

"تلك هى النتيجة التى وصلت إليها جملة. فلو فرضت أن شخصًا استطاع أن يراقب المخ من الداخل فى أثناء قيامه بفاعليته، ويتعقب تحركات الذرات ذهابًا وجيئة، ويصل إلى تفسير كل ما تقوم به فإن هذا الشخص سيقف ولا شك على شىء مما يجرى فى الروح، ولكنه لن يعرف إلا النذر اليسير عن طبيعتها. إنه سيعرف فقط على وجه التحديد ما يظهر من أفكاره فى صورة إشارات باليد أو أوضاع أو حركات بدنية، وسيعرف ما تحتويه الحالة النفسية من أفعال فى طريق التحقق أو حالة ميلادها، ولكنه سيجهل ما عدا ذلك. إنه سيكون بإزاء الأفكار والعواطف التى تجرى داخل الشعور شبيهًا بالناظر الذى يرى بوضوح كل ما يقوم به الممثلون على المسرح ولكنه لا يفهم كلمة واحدة مما يقولون. حقا إن حركات الممثلين وإشاراتهم وأوضاعهم لها نصب فى تفسير الرواية التى يقومون بتمثيلها. لكن العكس ليس بصحيح؛ أى إن الوقوف على حركاتهم لا يفيدنا كثيرًا فى فهم معنى الرواية لأن الملهاة الجيدة تحتوى على أكثر من تلك الحركات التى بها. وعلى هذا فإنى أعتقد أننا إذا كنا عالمين بتركيب المخ (بميكانيزم المخ) علمًا تاما، وإذا كنا عالمين أيضًا بحالتنا النفسية علمًا تاما، فسنستطيع أن نتنبأ بما يجرى فى المخ، بالنسبة إلى حالة معينة من حالات النفس، ولكن العكس سيكون مستحيلاً؛ لأن الحالة المخية الواحدة سيكون فى مقابلها عدد كبير من الحالات النفسية المختلفة، وكلها موافق لها، وسيكون علينا نحن أن نختار من بينها حالة واحدة. وعليك أن تلاحظ جيداً أننى لا أقول بأن أية حالة من حالات النفس يمكن أن تقابل حالة معينة من حالات المخ؛ إذ إنك إذا أعددت الإطار فلن تتمكن من أن تضع فيه أية لوحة كانت إن الإطار يحدد بعض معالم اللوحة، لأنه سيستبعد مقدمًا

كل اللوحات التى ليس لها شكل الإطار وأبعاده. أما إذا كانت لدينا لوحة لها شكل الإطار وأبعاده فإن اللوحة ستدخل فى الإطار وكذلك الحال بالنسبة إلى المخ والشعور. فإذا كانت الأفعال الجسدية البسيطة من إشارات وأوضاع وحركات مما يكون قد ظهر فيه بصورة ناقصة حالة من حالات النفس المعقدة هى نفس الحركات التى كان قد أعدها المخ من قبل، فإن الحالة العقلية ستطابق تماماً الحالة المخية - لكن إذا فرضنا أن كثيراً من اللوحات المتباينة تداخل الإطار الذى لدينا فماذا ستكون النتيجة؟ النتيجة أننا نختار واحدة. والنتيجة أن المخ ليس هو الذى يحدد الفكر ومن ثم فإن الفكر، فى جزء كبير منه على الأقل، مستقل عن المخ.

وإذا رمنا الحق، فالمخ ليس أداة للتفكير ولا للعاطفة ولا للشعور ولكنه هو الذى يجعل الشعور والعاطفة والفكر متجهة نحو الحياة الواقعية. ومن ثم هو الذى يجعلها ذات تأثير حقيقى فعال. وإذا شئت، فقل: إن المخ هو العضو الذى يقوم بمهمة جذب الانتباه إلى الحياة. ولكن هذا يعنى أيضًا أن حياة الروح لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة الجسد، وأن كل شىء يبدو على العكس من ذلك كما لو كان الجسد أداة نافعة للروح. ومن ثم فليس لنا حق فى أن نقول: إن الجسد والروح مرتبطان أحدهما بالآخر تمام الارتباط".

***

"والحق أن خلود الروح نفسه لا يمكن أن يبرهن عليه تجريبيا. ولكننا إذا استطعنا أن نثبت عن طريق التجربة إمكانية أو حتى احتمال الحياة لفترة محدودة فقط بعد الموت، فإن هذا سيكون حدثًا ذا بال، وأمراً خطيراً... لكننا نلاحظ أنه إذا كان عمل المخ يتفق مع ما يجرى داخل الشعور كله، وإذا كانت هناك مقابلة تامة بين ما يجرى فى المخ وما يجرى فى الروح، فإن الشعور سيطيع طاعة عمياء ما يجرى على المخ. وسيكون فى الموت نهاية كل شىء فى حياة الشعور. والتجربة لا تقول بعكس هذا

على الأقل... ولكن إذا كان فى الحياة الشعور للروح أكثر مما يجرى فى المخ - كما حاولنا أن نثبت ذلك - وإذا كان عمل المخ قاصراً فى أن يعبر فقط فى صورة حركات عن جزء يسير فحسب مما يجرى فى الشعور، فإن القول بالحياة بعد الموت سيصبح قريبًا إلى الحقيقة لأن البينة هنا ستكون على من ينكر، لا على من يثبت. وذلك لأن السبب الوحيد الذى يدفعنا إلى إنكار الشعور والحياة بعد الموت هو أننا نشاهد أن البدن يتحلل بالموت. لكن هذا السبب لا قيمة له، إذا كان استقلال الشعور كله تقريبًا عن البدن ظاهرة مشاهدة يقرها الجميع "هنرى برجسون: الطاقة الروحية، ص ٥٥ وما يليها)".

وعلى هذا، فالثنائية التى بدأت منها الفلسفة الحديثة والتى حاولت أن تتغلب عليها هذه الأخيرة بعد وفاة ديكارت مباشرة قد زلزلت أركانها تحت وطأة آراء المعاصرين. لكن هذا لم يكن راجعًا إلى أن المعاصرين، فى النقطة التى بدءوا منها، لم يحافظوا ولم يوافقوا على شرعية التعارض بين المادة والروح بين الموضوع والذات بل لأنهم - فيما يبدو - عند تعميقهم هذا التعارض، انتهوا إلى تخطى اللاتجانس التام بين طرفيه. وقد فسر هذا اللاتجانس على أنه لحظة من لحظات معرفتنا من ناحية، ونظر إليه من ناحية أخرى على أنه تعارض حقيقى تام فى قلب الواقع. والكثرية نفسها - على الرغم من وضعها الموجودات الفردية فى الواقع والنظر إليها على أنها غير قابلة لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر، إلا أنها ذهبت إلى قيام تماثلات بين هذه الموجودات الفردية - وإن كانت تماثلات بعيدة وليست قريبة. وهذه الأفكار كلها آثار لمذهب الذرات الروحية الذى يلوح أنه ظل مسيطراً على جميع التصورات الكثرية.

هل يدل هذا على اتجاه التفكير المعاصر نحو الواحدية؟ لسنا نعتقد هذا إذ إن من يقول بالتماثل يقف فى منتصف الطريق بين القول بهوية الأشياء والقول بعدم قابليتها لأن يرد بعضها إلى البعض الآخر. بل إن الأمر على العكس من هذا تماماً؛ إذ يلوح أن الميتافيزيقا الحديثة قد امتدت بجذورها فيما بين الأشياء من اختلافات نوعية،

حتى شعرت بها شعوراً قويا، وألقت بنفسها كذلك وسط الثراء اللامحدود للواقع، تماماً على نحو ما فعلت الفلسفة اليونانية منذ أن حاولت حل مشكلة المتكثر والواحد وإذا كانت الكثرية تحتوى على بعض آثار من واحدية التماثلات، فإن اتجاهات نحو الواحدية اشتملت كذلك على شعور قوى بالخلافات النوعية القائمة بين الأشياء والتى لا سبيل إلى ردها فهنا أيضًا، يلوح أننا - سواء فى ميدان المعرفة أو ميدان الوجود - أمام تردد بين قطبين أو أمام ميل نحو هذا القطب تارة ونحو القطب الآخر تارة ثانية. وقد يكون هذا راجعًا إلى أن كلا من القطبين يمثل ضرورة فى المعرفة وفى الوجود؛ لأن كلا منهما مرتبط ارتباطًا ضروريا بالآخر. وهذه الضرورة المزدوجة تحتوى على تعارض وتضاد، ولكنه لا يبلغ درجة التناقض؛ إذ إن الضرورتين تكمل إحداهما الأخرى. (ووجود التماثلات بين أجزاء الكون لا يمنع من أن لكل جزء طبيعته الخاصة به والتى لا يمكن أن ترد إلى طبيعته جزء آخر). وهذه الضرورة المزدوجة تفسر لنا حركة الفكر فى المذاهب الميتافيزيقية من ناحية، وظهور الموضوع فنقيض الموضوع بالتناوب، وتفسر لنا من ناحية أخرى نجاح النظريات وفشل العلم. ولكن لما كان كل من طبيعة "قياسات الإحراج"[١] أن القضية والقضية المناقضة لها تؤديان بنا إلى نفس النتيجة بقوة متساوية، فإن الأطراف التى اختارتها الميتافيزيقا أصبحت قياسات إحراج بمعنى الكلمة، عن طريق تطلع الفكر نحو إخضاع الأشياء لمعقولية شاملة. وبهذا ألا يصبح الهدف من المعرفة هو أن تحقق التوازن والانسجام بين مراحل تفكير العقل الإنسانى الذى ما فتئ يعمل على أن يكسب نفسه مرونة ويكتسب تنوعًا ذاتيا وثراء عن طريق احتكاكه بالواقع، بكل ما يشتمل عليه هذا الأخير من نوعية خاصة وتعقيد لا حد له؟ لكن هذه الغاية لا سبيل إلى أن نصل إليها، مهما فعلنا؛ لأنه تقوم على افتراض اللامتناهى. ومع ذلك، فستظل تمثل الغاية التى يسعى وراءها الفكر الإنسانى فى قلقه الذى لا يهدأ، والهدف الذى يتجه نحوه منذ بعيد جدا، منذ أن بدأ

(١) Dilemmes

يخطو خطواته الأولى الغامضة. وهذه الغاية أو هذا الهدف سيحظى بضرب من الوحدة المستترة، عندما يصبح فى وسعنا أن نخضع - بصورة ما - اللامتناهى لتفكيرنا. لكن على الرغم من أنه من الواضح أننا لن نستطيع الإحاطة تمامًا لا بموضوع المعرفة ولا بالمعرفة نفسها، فالمقولات التى تعين لنا حدودنا - على الرغم مما يبدو من حركتها ومرونتها فى دلالتها التقدمية - ترسم لنا فى كل لحظة هيكل وجودنا الروحى، ولكنها لا تسمح لنا مطلقًا بأن نقفز على ظلنا. بل ستسمح لنا فقط بأن نراقب هذا الظل، وأن نستشف صلته بذلك الموجود العميق الذى أسقطه على الأرض، والذى عنه صدر.

دليل

أهم المصطلحات الفلسفية الواردة فى الكتاب

(A)

Absolu	مطلق
Absurde	خلف (بضم الخاء)
Accidentel	عرضى
Acte (en)	بالفعل (فى مقابل بالقوة)
Activité	فاعلية
Adéquat	مطابق
Affections	مشاعر وجدانية
Affections organiques	تأثيرات عضوية
Agir	يفعل
Alchimie (l')	علم الصفة
Analogie (l')	منهج التمثيل
Animé	حـى
Anticipations	توقعات - إرهاصات
Antinomies	نقائض (عند كانت)
Antithèse	نقيض الموضوع (عند هيجل)
Antitypie	مقاومة
Apologétique (L')	علم الحجاج عن الدين المسيحى بالأدلة العقلية
A posteriori	بعدى
Apparences	مظاهر
Appendice	تذييل
Appétition	نزوع
A priori	أولى
Arbitraire	تعسفى
Archetype	نموذج - مثال
Assentiment	موافقة
Assertorique	ثبوتى - توكيدى
Association	تداعى
Astres	كواكب
Ataraxie (l')	اللامبالاة
Atome	ذرة
Atomisme (l')	المذهب الذرى
Attributs (de Dieu)	صفات الله
Automate	آلة

Aperception إدراك عقلى
Apodictique ضرورى

(B)

Bavardage لغـو
Bien (le) الخيـر

(C)

Catégories مقولات
Causalité (la) العلية
Cause علة
- efficiente علة فاعلة
- finale علة غائية
- formelle علة صورية
- occasionnelle علة توافقية
(عند ملبرانش)
Cène عشاء ربانى
Cénésthésique (sens)
إحساس عضوى باطنى
Certitude يقين
- objective يقين موضوعى
- subjective يقين ذاتى
Chaos (le) العماء
Chaos de فوضى
Charité (la) المحبة (فى المسيحية)
Charité (la) البر (بكسر الباء فى
الإسلام
Choc (le) الصدمة

Autonomie استقلال
Axiome بديهية

Bien (le souverain)
الخير الأسمى

Connaissance sensible
معرفة حسية
- rationnelle معرفة عقلية
Conscience شعور
Conscient واع بنفسه
Consentement تصديق
Conséquent منطقى مع نفسه
Conséquence نتيجة
Constructions (métaphysiques)
حفظ الطاقة
Conservation (cde l'énergie)
صروح ميتافيزيية
Contiguité اتصال
Contingence إمكان
Contingent ممكن
Continu (le) المتصل
Continuité استمرار
- mouvant استمرار متحرك
(عند برجسون)
Contradictoire (s)

Cinétisme مذهب المادة - حركة

Clarté وضوح

Classification تصنيف

Cognition معرفة

Communion (avec le Christ) التناول فى المسيحية

Comportement سلوك

Concret (le) الواقع الملموس

Concept تصور

Condition (le) الشرط

Conditionné المشروط

Confus مختلط

متناقض - متناقضات

Contraires أضداد

Conventions مواضعات

Conviction إقناع

Corollaire لازمة

Corpuscules جسيمات

Corrélatif متضايف

Coutumes عادات

Critérium معيار

Critique (la) المذهب النقدى (مذهب كانت)

Croyance اعتقاد

(D)

Déduction استنباط

Définitions تعريفات

Démonstration برهنة

Démiurge (le) الصانع

Déterminations تعينات

Déterminé (le) المحدود

Déterminisme جبرية

Deum ex machina إقحام شيء لا صلة له بالموضوع الأصلى.

Devenir صيرورة

Diallèle تفكير دائرى

Diastole حركة انقباض (القلب)

Dilemme قياس الإحراج

Discontinu (le) المنفصل

Discursif انتقالى - تدريجى - استدلالى

Distinction تميز

Divination التنبؤ بالغيب - الكهانة

Dogmatisme إيقانية

Dogmes عقائد

Données معطيات

Dualité ثنائية

Durée ديمومة (عند برجسون)

Dynamisme ديناميكية

(E)

Eclectisme (l')	التلفيقية	Esthétique (l')	علم الجمال
Effet	معلول	Esthétique (l')	الحساسية (عند كانت)
Efficacité	قدرة على التأثير	Etendue	امتداد
Effort	جهد (المادة)	Etre (l')	الوجود
Emanations (les)	الفيوضات	- le non - être	اللاوجود
Emanation (l')	الصدور	Evidence	بداهة
Embriologie	علم (نظام) الأجنة	Evolution	تطور
Empirisme	تجريبية	Exigences	مطالب
Energie	طاقة (المادة)	Expérience	تجربة
Entéléchie (l')	الكمال (الانتلخيا) (المادة)	- externe	تجربة خارجة
Entendement	ذهن	- interne	تجربة باطنة
Erreur (l')	الخطأ	Extase	وجد (بسكون الجيم)
Esprit	روح	Extrinsèque	خارجى

(F)

Faculté	ملكة	Fonction	دالة رياضية (جمعها دوال)
Faculté de Voir	قوة الرؤية	Fondamental	رئيسى
Faculté génératrice	قوة التناسل	Forme	صورة (عند أرسطو)
Faits	وقائع	Formes (de la pensée)	إطارات الفكر (عند كانت)
- de conscience	وقائع الشعور	Formes (de l'expérience)	صورة التجربة (عند جيمس)
Fermentation	اختمار	Force	قوة
Fétichité	وثنية (عند كونت)	Force expansive	قوة طاردة
Fiction	خيال	Force repulsive	قوة جاذبية
Figures	أشكال	(Permanence) de la force	ثبات القوة
Fluctuations	تقلبات	Fortuit	اتفاقى
Fluides	سيالات		
Foi	إيمان		

(G)

Général (le) الكلى
Génétique تكوينى
Grâce لطف (إلهى)
Grandeur عظم (بكسر العين وفتح الظاء)

(H)

Haecceitas هاذية (ماهية فردية)
Hallucinations هلوسات
Harmonie انسجام
- préétablie انسجام أزلى
Harmonieux متسق
Hasard (le) الصدفة
Hétérogène غير متجانس – متنافر
Hétérogénéité عدم التجانس
Homèoméries هوميوميريات العناصر المتشابهة فى الأجسام المختلفة عند أرسطو)
Homogène متجانس
Humanisme (l') المذهب الإنسانى
Humeurs أخلاط
Hylozoïsme مذهب المادة – حياة
Hypostase أقنوم

(I)

Idéalisme مثالية
Idée (l') الفكرة (عند هيجل)
Idées المعانى – المثل (عند أفلاطون)
Idées (les) الأفكار (عند هيوم – فى مقابل الآثار الحسية)
Idées-images المعانى صور حسية
Identique متطابق مع ذاته
Identité (l') الهوية
Idéolo-spiritualiste المثالية الروحية
Idolâtres وثنيون
Idolâtrie وثنية
Illusoir خاطئ
Indétermination (l') اللاتعين
Indifférence لامبالاة – عدم اكتراث
Individuel (l') الجزئى – الفردى
Indivisible غير قابل للانقسام
Indiscernables (principe de) مبدأ اللامتميزات
Induction استقراء
Inertie قصور ذاتى (المادة)
Inné فطرى
Intellectualiste عقلى

Immensité	سعة
Impénétrabilité	عدم قابلية الجسم للنفوذ فيه.
Immobile	لا يتحرك - غير متحرك
Impressions	آثار حسية
Inadéquat	غير مطابق
Inconséquences	تناقضات
Inconséquent	غير منطقي - متهافت
Indéterminé	لا محدود
Intellectualisme (l')	المذهب العقلي
Intelligence	عقل - ذكاء
Intelligibilité	معقولية
Intermédiaires	متوسطات
Intrinsèque	باطني - ذاتي
Intuition	حدس
Irréductibles	غير قابل لأن يرد بعضه إلى بعض
Irreversible	لا يعكس اتجاهه

(J)

jugement	حكم
- analytique	حكم تحليلي
- synthétique	حكم تركيبي
- synthétique à priori	حكم تركيبي أولي
juste (le)	العدل

(L)

légal (le)	المشروع

(M)

Manifestations	مظاهر (المادة)
Manifestations	تجليات (الله)
Matière	كمادة
- brute	مادة خام
- inerte	مادة لا متحركة
- inorganique	مادة لا حية
Mécanisme	آلية
Méditations	تأملات
Méthodologique	منهجية علمية
Mélange	اختلاط
Mémoire	ذاكرة
Mémoire affective	ذاكرة وجدانية
Mode	حال
Modifications	تغييرات
Moelle	نخاع
Moeurs	عرف (عدات حتمية)
Molecules	جزيئات
Monade	ذرة روحية
Monisme	واحدية
Multiplicité	كثرة
Multiple	متكثر
Mutilé	هجين

(N)

Nature	طبيعة
- naturante	طبيعة طابعة (الجوهر الإلهى عند أسبينوزا)
- naturée	طبيعة مطبوعة
Néant (le)	العدم
Nécessaire	ضرورى
Nécessité	ضرورة
Nihilisme	مذهب عدمى
Nominalisme	مذهب اسمى

(O)

Objectif	موضوعى
Objectivité	موضوعية
Occasionalisme	التوافقية (عند ملبرانش)
Ondulations	تموجات
Opinion (l')	الظن
Opposé	متضارب
Opposition	تقابل
Ordo coexistentium	نظام التجاور المكانى عند ليبنتز
Ordo successionum	نظام التعاقب الزمانى
Organisme	كائن عضوى

(P)

Paralogisme	قياس فاسد (عند كانت)
Participation	مشاركة
Particules	دقائق – جزيئات
Passions	شهوات
Pâtir	ينفعل
Péché	خطيئة
Perception	إدراك حسى
Péripatéticiens (les)	المشاءون (أتباع أرسطو)
Pneuma	بنيما (نفس مادية)
Possibilité	إمكانية
Postulat	مسلمة
Pragmatisme (le)	البرجماتية – مذهب الفعل
Préjugés	أفكار سابقة (مبتسرة)
Prévoyance	تنبؤ
Prévision	توقع
Priorité	أولوية

Permanence	دوام
Pesanteur	ثقل
Phénoménologie	فلسفة الظاهرات
Phénoménisme	فلسفة (مذهب) الظاهريات
Phornomie	علم قوانين انتقال الحركة
Plans	مستويات
Plein (le)	الملاء
Pluralisme (le)	الكثرية (مذهب الكثرة)
Pluralité	كثرة
Principes	مبادئ
primauté	صدارة – أولية
Probabilisme	احتمالية
Problématique	احتمالى (من أنواع الأحكام عند كانت)
Propriété	خاصة – خصائص
Protestations	معارضات
Puissance	قوة
Puissance (en)	بالقوة (فى مقابل بالفعل)
Puissance indéterminée	قوة لا متعينة
Parallélisme	توازى

(Q)

Qualités (de la matière)	كيفيات المادة
- premières	كيفيات أولية
- secondes	كيفيات ثانوية
quidditas	ماهية عامة

(R)

Raison	عقل
Raison (la)	العقل المدعى (عند كانت)
Raisonnement	استدلال
Rayonnement	إشعاع
Réalisme (le)	المذهب الواقعى
Rédemption (la)	الخلاص
Relatif	نسبى
Relation	علاقة – نسبة
Réminiscence	تذكر
Représentation	تمثل
Révélation	وحى

(S)

Saccas (Amonius) أمونيوس الصيداوى (نسبة إلى صيدا فى سوريا – أستاذ أفلوطين)
Salut نجاة
Scepticisme شك – ارتيابية
Sceptique شكاك – ارتيابيون
Scolastiques مدرسيون
Sec (sèche) يابس (يابسة)
Sec (le) اليبوسة
Séductions مغريات
Sémence بذرة
Sens حس
Sens interne حس باطنى
Sens religieux إحساس دينى
Sans commun (le) الرأى العام – الذوق العام
Sens (les) الحواس
Sérénité سكينة
Sentiments مشاعر – عواطف
Signe أمارة
Signes أمارات – أعلام
Signes commémoratifs أمارات تذكيرية
Signes indicateurs أمارات دالة
Simulataneité معية
Situations (de l'homme) مواقف الإنسان
Situation (de la matiére) أوضاع المادة
Solide جامد
Solipsisme انعزالية
Sorits الحجج (ضرب من الأقيسة المركبة تكون كل النتائج فيه محذوفة ما عدا الأخيرة).
Spéculations أنظار
Stoïcisme الرواقية
Structure بناء
Substance جوهر
Subtile لطيف
Sui generis ذو طبيعة خاصة
Systématisation تنظيم
Symapathie تعاطف
Synthèse مركب الموضوع عند هيجل ويمثل تطور الفكرة بعد انتقالها من الموضوع مارة بنقيض الموضوع
Synthèse تأليف
- subjective تأليف ذاتى (عند أوجست كونت)

(T)

Téléologie	غائية	Transcendant	متعال
Tempérament	مزاج	Transcendantal	شارطى
Tension	توتر	Transcender	يتعدى
Terme	حد	Tropes (les)	الحجج (الشكية)
Thèse	الموضوع (عند هيجل)	Tropismes	انتحاءات

(U)

Usage (1')	الدربة (الدال مشددة مضمومة والراء ساكنة)	Unité	وحدة
		Unités (de la matière)	وحدات المادة
Uniforme (adj)	يسير على نمط واحد		
Union	اتحاد	Universel	كلى

(V)

Véracité des sens	شهادة الحواس	Vinculum Substantiale	الوثائق الجوهرى (عند ليبنتز - بفتح الواو فى كلمة الوثاق).
Véracité divine (la)	الصدق الإلهى		
Verbe (le)	الكلمة أو اللوغس	Vision	أبصار
Véridique	صادق	Vision en Dieu	الرؤية فى الله (عند ملبرانش)
Vérité	حقيقة		
Vérités primitives de fait	حقائق الواقع الأولية (عند ليبنتز)	Vitalisme	المذهب الحيوى
		Vivacité	نصوع
Vérités primitives de raison	حقائق العقل الأولية (عند ليبنتز)	Vivant (le)	الكائن الحى
		Vraisemblable	شبيه بالحق
Vibrations	اهتزازات	Vraisemblance (la)	الرجحان (الشبيه بالحق).
Vide (le)	الخلاء		

كشاف

بأسماء الفلاسفة مقرونة بمؤلفاتهم التى ورد ذكرها فى نصوص الكتاب مرتبة بحسب ظهورها

(أ) فى الفلسفة اليونانية

ملاحظة عامة :

فى النصوص الكثيرة التى وردت فى الكتاب متعلقة بالفلسفة اليونانية، سيلتقى القارئ مراراً بكلمة «شذرة» مكتوبة بين قوسين، ومصحوبة برقم معين. وهذه الشذرات نقلها مؤلفا الكتاب عن المرجع الرئيسى فى الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط، ألا وهو الكتاب الذى ألفه « ديلز » Diels تحت عنوان : « شذرات فى الفلسفة السابقة على سقراط » .Die Fragmente der Vorsakratiker والذى ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٠٣ ثم طبع بعد ذلك طبعات متعددة. وكان «ديلز» قد أخرج قبل «الشذرات» كتاباً آخر هو : « آراء يونانية » Doxographi greeci، وظهر عام ١٨٧٩ . ويستطيع القارئ أن يظفر بالترجمة الفرنسية للشذرات والآراء معًا فى كتاب « بول تانيرى » -Paul Tan nery وعنوانه : « من أجل تاريخ العلم الهلينى Pour l'histoire de la science hellène » الذى ظهر أول ما ظهر عام ١٨٨٧ ثم نشره «ديس A. Diès » عام ١٩٣٠ فى طبعة أخرى. كما أنه يستطيع أيضًا أن يظفر بالترجمة الإنجليزية لأكثرها فى كتاب « جون بيرنت » John Burnet « فجر الفلسفة اليونانية The early Greek Philosophy الذى ظهر عام ١٨٩٢ وطبع طبعة ثانية عام ١٩٠٨ . وقد ترجم هذه الطبعة الثانية إلى

الفرنسية « ريمون » Aug. Reymond عام ١٩١٩، وظهرت بعنوان : « فجر الفلسفة اليونانية L'aurore de la philosophie grecque .

وقد أشير كذلك فى هذه النصوص المتصلة بالفلسفة اليونانية إلى ثلاثة كتب رئيسية عن الفلسفة اليونانية بوجه عام هى :

1) Ritter: Histoire de la philosophie grecque

ريتر (بتشديد التاء) : تاريخ الفلسفة اليونانية

2) Robin : La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.

روبان : الفكر اليونانى ومصادر الروح العلمية

3) Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristote.

رافيسونن : مقال فى ميتافيزيقا أرسطو.

4) Zeller: Philosophie der Griechen.

تسلر : فلسفة اليونان (الطبعة الألمانية)

وظهرت الطبعة الإنجليزية للكتاب باسم: Outlines of the History Greck Philosophy

وسيجد القارئ كذلك فى هذه النصوص إشارة إلى « ديوجانس اللائرسى » Diogène Laerce وهو من رواة حياة الفلاسفة اليونانيين المشهورين وآرائهم. وفى كتاب ريف Rivaud وعنوانه Histoire de la philosophie (تاريخ الفلسفة) نجد فى الجزء الأول منه وصفًا كاملاً لكتاب ديوجانس اللائرسى فى حياة الفلاسفة وآرائهم .

أما الفلاسفة اليونان الذين أشير إلى أسمائهم فى النصوص مقرونة بعناوين مؤلفاتهم التى اقتطعت منها النصوص ، فهناك أهمهم :

Aristote :	**أرسطو أو أرسطاليس :**
- Analytica Priora	– التحليلات الأولى
- Analytica Posteriora	– التحليلات الثانية
- Categoriae	– المقولات
- De anima	– فى النفس
- De coelo et Mundo	– فى السماء والعالم
- De Generatione et Corruptione	– فى الكون والفساد
- Metaphysica	– ما بعد الطبيعة
- Physica	– الطبيعة
- Topica	– الطوبيقا (المواضع الجدلية)
Cicéron:	**شيشرون :**
- Academica	– الأكاديمية
- De Divinatione	– فى الألوهية
- De Fato	– فى القدر
- De Legis	– فى القوانين
- De Natura Deorum	– فى طبيعة الآلهة
- De Oratore	– فى الخطيب
Platon :	**أفلاطون :**
- Parménide	– محاورة برمنيدس
- Phédon	– محاورة فيدون
- Phèdre	– محاورة فيدروس
- La République	– محاورة الجمهورية

- Le Sophiste	– محاورة السفسطائى
- Théétète	– محاورة تيتاتوس
Plotin :	**أفلوطين :**
- Les Ennéades	– التاسوعات
Plutarque :	**بلوطارخوس :**
- Adversus Stoicos	– ضد الرواقيين
- De Placitis Philosophorum	– آراء الفلاسفة
Sénèque	**– سنيكا :**
- Epistolae	– الرسائل
Sextus Empiricus	**سكستس أمبريكوس :**
- Adversus Mathematicus	– ضد الرياضيين
Simplicius	**سمبليقوس**
- Communibus in Phys	– حاشية على فيزيقا أرسطو
Xénophon	**أكسينوفون**
- Memorabilia	– يوميات

* * * *

(ب) فى فلسفة العصر الوسيط

Augustin (Saint) :	**القديس أغسطينوس :**
- De Civitate Dei	– مدينة الله
- Confessions	– اعترافات

- في حرية الإرادة	- De libero arbitrio
- في التثليث	- De Trinitate
- في فائدة الاعتقاد	- De Utilitate Credendi
القديس أنسلم :	**Ansélme (Saint):**
- مناجاة	- Monologion
- بروسلوجيون (حديث بالشعر).	- Proslogion
القديس توما (الأكويني) :	**Thomas d'Aquin (Saint):**
- الخلاصة ضد المشتركين	- Summa contra Gentiles
- الخلاصة اللاهوتية	- Summa theologica
- في الحقيقة	- De Veritate

ملاحظة : أشار مؤلفا الكتاب كذلك إلى كتاب «رينان» Renan عن ابن رشد Averroes

* * * *

ج - في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

ألكسندر بين	**Bain (Alexander)**
	- Psychologie d'Aristote
- علم النفس الأرسططالي (بالترجمة الفرنسية)	
برجسون (هنري)	**Bergson**
- الطاقة الروحية	- L'énérgie Spirituelle
- التطور الخالق	- L'évolution créatrice
- المادة والذاكرة	Matière et Mémoire

Berkeley — **- باركلى**

- Three Dialogues between Hylas and Philonus

- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس

Bernard (Claude) — **كلودبرنار**

- Introduction à l'étude de la médicine expérimentale

- مقدمة فى دراسة الطب التجريبى

Borel — **بورل (ماكس)**

- Le hasard — - الصدفة

Boutroux — **بوترو (إمـيل)**

- Contingence des lois de la Nature

- الإمكان فى قوانين الطبيعة

- L'idée des lois naturelles — - فكرة قوانين الطبيعة

Brunschvicg — **(ليون)**

برنشفيج- Le progrès de la conscience dans la philos. occidentale

- تطور الشعور فى الفلسفة الغربية

Comte — **كومت (أوجست)**

- Cours de la philosophie positive

- دروس فى الفلسفة الوضعية

- Discours sur l'esprit positif — - مقال فى الروح الوضعية

- La Synthèse subjective — **التأليف الذاتى**

- Système de Politique positive — - نظام السياسة الوصفية

Descartes — **ديكارت (رينيه)**

- La Dioptrique
- Discours de la méthode — مقال فى المنهج
- Lettres à la princesse Elisabeth — رسائل إلى الأميرة اليزابث
- Les Méditations Métaphysiques — التأملات (الميتافيزيقية)
- Les Passions de l'âme — شهوات النفس
- Les Principes de la philosophie — مبادئ الفلسفة

Fechner — **فشنر**

- Zend Avesta — شرح الفستا
- Sur Fechner: art. in Revue Philos. Juillt-Août 1925 par G. Séailles.
- عن فشنر : مقال نشر فى المجلة الفلسفية عدد يوليو، أغسطس ١٩٢٥ بقلم جبريل سياى .

Hamelin — **هملان (أو كتاف)**

- Essai sur les éléments principaux de la Représentation
- محاولة فى العناصر الأساسية للتمثل

Hannequin — **هنكان**

- L'hypothèse des atomes — فرض الذرات

Hegel — **هيجل**

- La phénoménologie de l'esprit — فلسفة الظاهرات للروح

- Philosophie de la Nature.	– فلسفة الطبيعة
D'Holback	**درلباخ (البارون)**
- Système de la Nature	– نظام الطبيعة
Hobbes	**هوبز**
- Leviathan	– التنين
Hume	**هيوم**
- A Treatise of Human-Nature	– رسالة فى الطبيعة البشرية
- An Enquiry concerning Human Understanding	– بحث فى العقل البشرى
James (william)	**وليم جيمس**
- Ptrgmatism	– البرجماتية
- Principles of Psychology	– مبادئ علم النفس
Kant	**كانت**
- Critique de la raison pure (théorique)	– نقد العقل الخالص (النظرى)
- la Mécanique	– الميكانيكا
Lachelier	**لاشليه**
- Du Fondement de l'induction	– أساس الاستقراء
La Mettrie	**لا مترى**
- Historie Naturelle de l'âme	– التاريخ الطبيعى للنفس
- L'homme - machine	– الإنسان – آلة

Lange	**لانج**
- Histoire du Matérialisme	– تاريخ المادية
Leibniz	**ليبنتز**
- Lettre au P. de Bosses	– رسـالة إلى الأب بوس
- Moadologie	– مذهب الذرات الروحية
- Nouveaux Essais sur l'entendement humain	– محاولات جديدة فى الذهن البشرى
- Théodicée	– علم الربوبية
Locke	**– لـوك**
- Essai sur l'entendement humain	– محاولة فى الذهن البشرى
Mach (Ernest)	**مـاخ (أرنست)**
- La Mécanique	– الميكانيكا
Malebranche	**ملبرانش**
- Entretiens sur la Métaphysique	– أحاديث فى الميتافيزيقا
- Recherches de la Vérité	– بحـوث فى الحقيقة
- Réponses à Regis	– ردود على رجيس
Maine de Biran	**مين دى بيران**
- Essai sur les fondements de la psychologie	– محاولة فى أسس علم النفس

Meyerson	**ميرسون**
- Identité et Réalité	– الهوية والواقع
Mill (J.s.)	**جون ستيورات مل**
- La philosophie de Hamilton	– فلسفة هاملتون
Montaigne	**مونتى**
- Essais	– المقالات
Ollé-Laprune	**ألا (بضم الهمزة) لابرون**
- La philosophie de Malebranche	– فلسفة ملبرانش
Parodi	**بارودى**
- La philosophie contemporaine en France	– الفلسفة المعاصرة فى فرنسا
Pascal	**بسكال**
- Pensées et Opuscules	– أفكار ورسائل
Fragments d'un Traité du Vide	– شذرات من رسالة فى الخلاء
Poincaré	**بونكاريه**
- La Science et l'hypothèse	– العلم والفرض
- L'idée de science	– فكرة العلم
- Le Matérialisme actuel	– المادية الحاضرة
- Science et Méthode	– العلم والمنهج
- La Valeure de la Science	– قيمة العلم
Rey (Abel)	**رى (أبل)**
- Leçons de Philosophie	– دروس فى الفلسفة

- La philosophie moderne — الفلسفة الحديثة

- Théorie de la physique — نظرية الفيزيقا

Renouvier — **رينوفييه**

- Nouvelle Monadologie — مذهب الذرات الروحية الجديدة

- Sur Renouvier : art. in Revue de Mét. et de Morale Oct., Déc. 1925 par G. Séailles

– مقال عن رينوفييه فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر – ديسمبر بقلم جبريل سياى

Schiller — **شيلر**

- Axioms as Postulates in Personal Idealism

– البديهيات كالمسلمات فى المثالية الشخصية

- Studies in Humanism

– دراسات فى المذهب الإنسانى

- The function of cognition, Mind 1885

– وظيفة المعرفة، مقال فى مجلة العقل، ١٨٨٥.

- The definition of Pragmatism and Hamanism, Mind, 1905

– تعريف البرجماتية والمذهب الإنسانى، مقال فى مجلة العقل عام ١٩٠٥

Spencer — **سبنسر**

- Premiers Principes — المبادئ الأولى (الطبعة الفرنسية)

Spinoz — إسبينوزا

- Ethique — الأخلاق

- Essai sur la Réforme de l'entendement — رسالة فى إصلاح الذهن

Taine — **تين**

- De l'intelligence — فى العقل

Wahl (Jean) — **فال (جان)**

- Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique

– الفلاسفة الكثريون فى إنجلترا وأمريكا

التصحيح اللغوى : مبروك يونس
الإشراف الفنى : حسن كامل